كتاب شرح المعالم

طوبقپو احمد

قيد شد

اوراق عدد ~~١١٨~~ ١١٧

عدد سطر ٢٦

صاحبه عبد الغفار بن عبد السلام
عفي عنهما يوم القيام

تملكه من فضل الناس بهذا الكلام
[illegible] المسكين [illegible]
عبد الغفار بن عبد السلام

المعتذر في دوام علي ذكره فانه لا يجاوبه احد الا غلبه [illegible]
علم فرس سبقت و قد تجده اصحاب السفن في سفنهم [illegible]
في العقب جامع الانوار
بمدام عافية و سعادة

كتاب شرح المعالم يشتمل على مائة و تسع مسائل
من اصول الدين

العفو لتسكين الخوف و الغفار ملكوتي لا بد من دوام احد
على ذكره الا فتح الله تعالى لارباب التوحيد الخاص في جامع الانوار

فاعلم ان العقل على وجه الكمال لا يكون
الا بالفناء و وجودك الذي هو ذنب اكبر لا يكون المناجات به فاذا كان
كذلك فاجتهد اليه حتى يكون الملك العلام و يصل الى عالم البقاء بعد الفناء
قبل الموت الاضطراري و يكون اعلى المناجات و اعلم ان ظهور
اسرار الوجود لا يكون الا بالبيعة بموجب
قوله تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم الآية
في اسرار الوضوء

اعلم ان اصحابنا لما وجدوا التفرقة بالبداهة بين ما نحن اوله اي بين ما نباشره من الافعال
الاختيارية و بين ما نجده من ذاتنا من الحركات الصادرة بدون شعورنا و زاد بهم
الاختيار [illegible] فلا في الاول دون الثاني [illegible]
اي [illegible] فانهم علموا بالبديهة ان للاختيار [illegible] و ان الله تعالى خالق كل شيء اي من الافعال
و طرد بهم البرهان الدال على ان الاختيار للعبد مطلقا جمعوا بين الامرين و قالوا الافعال
عن اضافة الفعل الى الكسب العبد على معنى ان الله تعالى اجرى عادته بان
واقعة بقدرة الله تعالى و كسب العبد [illegible] و اذا صمم العزم على [illegible]
العبد اذا صمم العزم على الطاعة يخلق فعل الطاعة [illegible]
يخلق فعل المعصية فيه و على هذا يكون العبد [illegible] قال الفحص [illegible] و بهذا [illegible]
موجدا و بهذا القدر كاف في الامر و النهي [illegible]
مشكل فان تصميم العزم ايضا فعل من الافعال المخلوق لله تعالى [illegible]
للعبد اصلا و لصعوبة هذا المقام انكر السلف على المناظرين في
هذا المقام لانه بحسب الغالب يؤدي المناظرة فيه الى رفع الامر و النهي
او الشرك بالله تعالى و قال اهل التحقيق في المقام لا جبر و لا تفويض
و لكن امر بين الامرين فهذا هو التحقيق اصفهاني اخرجه في المجلد

اجمع جمهور العقلاء على امتناع الانتقال على الاعراض
و ذهب طائفة من القدماء الى جواز انتقالها من محالها
الى غيرها و تمسكوا فيه بان حرارة النار
و الحمام تنتقل مثلا الى ما يجاورها من الماء و الملح
و فساده ظاهر لان ما يحصل فيما يجاورها و ربما
يتخصص من حرارة او رائحة يحدثه الله تعالى
لمجاورة عندنا بطريق العادة عقيب
المجاورة و يفيض من العقل الفعال
عند الحكماء بطريق الوجوب
عقيب الاستعداد الحاصل من المجاورة

فلو سلم فلا نسلم ان النفس لا يؤثر الا باله
جسمانية بل قد يؤثر بدونها و بعض
خوارق العادة كالمعجزة و الكرامة و السحر من هذا
القبيل على ما صرح به في قوشجي التجريد

افضل زاده
قائله الامام جعفر الصادق رضي الله عنه

و انما النزاع معهم في ان المبدأ الاول
موجب او مختار

قديم [illegible]
[illegible]
٥٢

[illegible] زاده
[illegible]

محمد [illegible]
١٩

من فضل الله عز شانه على الفقير
مصطفى بن عبد الرحيم

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما سبقكم
ابو بكر رضي الله تعالى عنه بصوم ولا صلاة
ولكن بشيء وقر في صدره فذلك الشيء الذي
وقر في صدره كان حب الله ...
...

الباب الثالث في كيفية القلب وحقيقة معناه العام الصغير هو سبب

الباب الثاني في كيفية القلب وحقيقة معناه العالم الصغير هو سبب الموجودات ومعناها وهو شجرة المنتهى
جنة هو المحل الاقصى وفيه يجيب السموات والارض وهو على الدوام متحرك كالاعوان بالسعود والنحس
فسعد محرك كالحزان وجذب منفعة ودفع مضرة ونحسه بالعكس وذلك ان للقلب اثنا عشر برجا
وهو سريع الحركة فيها ولا افاد ذلك سمي قلبا ستة منها في الجانب الايمن فيها اليقظة والعلم
والهداية والعلو والصحة والسخاء وستة مقابلها في الجانب الايسر منها النوم والجهل والغفلة
والشقوة والغضب والحقد فاذا اردت ان تعرف حالك في هذه البروج فاجلس في بيت خال مظلم فانك
تحت لا تسمع شيئا وسكن بدنك بحيث لا يتحرك منه عضو فانت تعلمت القلب في هذه
البروج ونظرت لك خاصية كل برج منها بالطبع بغير ارادتك فالخدمة التي في الشمال في
خاصية الدم الاسود الذي يقع في تجويفه الايسر وهو عسكر الشيطان الذي يجري مجرى الدم في
الاعضاء والعروق والمفاصل والمجوفة التي في اليمين هو عسكر الملك الذي يجري مجرى
الدم في الاعضاء والعروق والمفصل والمنفصل فاذا عرفت هذا الوصف فكن مع صاحبك
اليمين الايمن ولا تفارقه فبصحبتك له يقوى ويغلب صاحب اليسار وغلبته اياه سعادة
الابد ولا تكن مع صاحب الايسر فهو الشيطان فاحذره ولا تقوى عسكره فذلك شقاوة الابد
واعلم ان القدرية التي في القلب في زيادة واحدة خصصت افعل لا افعل في مقابلة هذين الضدين
فكن مع جهة جانب اللطيف ولا تلتفت الى جهة جانب الكثيف ومن حق المريد على الاستاذ
ان يعلمه هذه القواعد فان قدرت باجتهاد ان ترد سكان الوادي الايسر وتنزيلهم اصلا
وتبدل ذلك الى نتائج سكان الوادي الايمن فهي لحالة المكاشفة وذلك كيحصل الا
بالرياضة والمجاهدة فاذا حصل هذا المقام فيتجرد الروح ويحصل المراد وهو مقام الانبياء
عليهم السلام والاولياء قدس الله اسرارهم جامع الانوار

الباب الرابع في كيفية الرياضة اعلم ان احتجاج القلب
الصغير لا يفترق الا بالغفلة وذلك ان النفس الكدرة التي تدبر اشتغلت باللذات الطبيعية وهي كثرة الاكل
والشرب والنكاح والنوم والكلام ومصاحبة خسيس الطبع لقلب الزخارف الدنيوية وكثرة استعمال الغضب
والشهوة فان تركت هذه الاشياء وقنعت بما لا بد لك منه وحفظت قوله بالاخلاق الاخلاق فيما تقدم
وراقبت القلب والنفس والعين واللسان وهم المتلازمون بالتحرك اذا تحرك القلب تحرك النفس واذا تحرك
النفس تحرك العين واذا تحرك العين تحرك اللسان واذا تحرك اللسان تحرك القلب وهم حلقة اذا تحرك واحد منهم
تحرك البواقي في جامع الانوار الحال الكلمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق النفس وسواها · والهمها فجورها وتقواها · وهيأها لادراك الحقائق وقواها · وندبها الى معرفته بواسطة مصنوعاته وصراها [?] وابدى لها منشور الكرامة ان اشتغلت في ذلك بمراسم مولاها · واتكلت على تحصيل السعادة الابدية [?] أحمده حمد طالب توفيقه وراغب في انالة نفسه اعلى المراتب ومن المطالب اسناها · واصلي على رسوله المصطفى ونبيه المجتبى ارسله وجيوش الغفلة قد احاطت بمكامن القلوب وفرقت سراياها · صلى الله عليه وعلى آله واصحابه ما خافت نفوس المحبين من قلاها · صلوة عائدة الى المحل جدواها · وبعد فان العقول متطابقة والالباب متوافقة على ان العلم افضل السعادات واكمل الدرجات · وان اصحابه افضل الناس شعارا واحسنهم دثارا لا سيما العلوم الحقيقية · والمطالب اليقينية · ولا يخفى ان اشرفها علم الكلام اذ المقصود منه معرفة ذات الله وصفاته وكيفية افعاله وشرف العلم بحسب شرف المعلوم · ولما كان الله تعالى اشرف المعلومات كان هذا العلم اشرف العلوم · وايضا فلان اكثر العلوم متفرع على هذا العلم فانه ما لم يثبت ان للعالم صانعا عالما قادرا حكيما مرسلا للرسل لا يمكننا الشروع في الفقه والتفاسير والاحاديث مع ان هذا العلم لا يتفرع على شيء منها ولما كان النوع الاول من كتاب المعالم من كتب الامام العلامة افضل المتأخرين فخر الدين ناصر الاسلام محمد بن عمر الرازي قدس الله روحه المشتمل على هذا الفن وان كان صغير الحجم الا انه مرتب على اكثر القواعد منطو على ما لا بد منه في العقائد [?] مقبلين على تحقيق معانيه · باحثين عن اسراره ومبانيه · صرفت عنان العناية الى تأليف شرح [?] التطويل المنجر الى الاملال والاختصار المفضي الى الاخلال · فشرعت فيه معتمدا في ذلك على جود واجب الوجود · ومتوكلا على مفيض فيض الوجود على كل موجود · قال المصنف رضي الله عنه

النوع الاول في علم اصول الدين وهو مرتب على ابواب · الشرح اعلم ان معرفة المركب متوقفة على معرفة مفرداته فاذن يجب علينا تعريف العلم والاصل والدين ثم تعريف علم اصول الدين

اما العلم فقد اختلفوا في ماهيته فذهبت المعتزلة الى انه عبارة عن اعتقاد الشيء على ما هو عليه وهو باطل فان الله تعالى عالم وليس بمعتقد والعامي معتقد وليس بعالم وذهب بعض المتكلمين الى انه عبارة عن معرفة المعلوم على ما هو به وهو باطل من وجهين اما اولا فلان الله تعالى عالم مع ان علمه لا يسمى معرفة واما ثانيا فلان لفظ المعلوم مشتق من العلم والمشتق من الشيء اخفى منه فتعريف الشيء بالاخفى غير جائز · وقال بعضهم العلم ما يصح به اتقان الفعل واحكامه وهو ايضا باطل اذ يخرج منه العلم بالله تعالى وبالممتنعات وذهبت الفلاسفة الى انه عبارة عن انطباع صورة مساوية للمعلوم في العالم وهو باطل والا لكان العالم بالحرارة والبرودة حارا باردا لانطباع

المنطبع

٢

هو الصورة والمثال الا انا نقول الصورة والمثال ان كان مساويا للمعلوم في تمام ماهيته عاد المحذور والا بطل قولهم · وقد اضطرب رأي الرئيس ابن سينا في حقيقة العلم فتارة يجعله عدميا وذلك عند ما بين ان كون الباري تعالى عاقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته بل هناك تفسير العلم بالتجرد عن المادة وهو عدمي وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة وتارة يجعله مجرد اضافة وذلك عند ما بين ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليست عقليته لاجل حصول صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة في النفس وتارة يجعله كيفية ذات اضافة وذلك عند ما بين ان العلم من مقولة الكيف بالذات ومن مقولة المضاف بالعرض ولعسر تحديده ذهبت طائفة من المتأخرين الى انه لا يمكن تعريفه بالمعرف فذهب الشيخ الغزالي قدس الله روحه الى انه لا يمكن تعريفه بالحد والرسم بل بالقسمة والمثال وفيه نظر لان الطريق المذكور في تعريفه ان حصلت به معرفة العلم فلا معنى للحد الا ذلك والا لم يكن مفضيا الى معرفته وذهب المصنف رحمه الله الى ان العلم بالعلم بديهي · واحتج عليه بوجهين · الاول هو الذي ذكره في الكتاب وتقريره هو ان كل احد يعلم بالضرورة ان النار محرقة والشمس مشرقة وهذه قضية بديهية ونفس العلم جزء منها وجزء القضية البديهية لا بد ان يكون بديهيا لتوقف البديهي عليه · الثاني هو ان ما عدا العلم لا يعرف الا بالعلم فلو عرفنا العلم بما عداه لزم الدور · والاعتراض على الاول هو انا لا نسلم ان جزء القضية البديهية لا بد ان يكون بديهيا فان القضية البديهية هي التي اذا حصل العلم بمفرداتها جزم العقل بالنسبة الواجبة بينهما سواء كانت تلك المفردات معلومة بالبديهة او بالنظر فان كون القضية بديهية لا يستدعي كون اجزائها كذلك سلمنا ذلك لكن ما ذكرتموه على ان جزء البديهي بديهي لكنه منقوض بامرين احدهما ان قولنا الملك اما موجود واما معدوم بديهي مع ان الملك الذي هو جزء اجزاء هذه القضية غير بديهي الثاني ان قولنا السواد اما ان يجامع الحمرة واما ان لا يجامعها بديهي مع ان تصور السواد والحمرة غير بديهي · وعلى الثاني هو انا نقول قولكم ما عدا العلم لا يعرف الا بالعلم تعني به ما عداه من الامور الداخلة فيه او ما عداه من الامور الخارجة عنه ان عنيت به الاول فممنوع فان [?] ان يعرف العلم يتوقف على معرفة اجزائه فلو توقفت معرفة اجزائه على معرفته لزم الدور وان عنيت به الثاني فمسلم لكنه لا يلزم منه الا امتناع تعريفه بالامور الخارجة عنه ولا يلزم منه امتناع التعريف مطلقا اللهم الا ان تدعي ان العلم بسيط لكنه ليس كذلك فانه من مقولة المضاف على رأي ومن مقولة الكيف على رأي واعلم ان الحق هو ما اختاره المصنف رحمه الله وما اعتمد عليه هو ان نقول لو كان العلم مستفادا من الغير فالعلم بالمعرف لا يخلو اما ان يكون سابقا عليه او مقارنا له او لاحقا به والاقسام باسرها باطلة فوجب القول بامتناع تعريفه اه

بيان قضية بديهية

امتناع القسم الأول فلأن المعرف له إذا كان سابقاً عليه في المعرفة ولا يخفى أن العلم بالمعرف على بخصوص
يلزم أن يكون العلم بالمخصوص سابقاً عليه في المعرفة فيكون المركب معلوماً قبل العلم بالمفرد وهذا خلف المخصوص
وأما الثاني فمحال أيضاً فهو إما أولاً فلأنه لا يكون معلوماً به بل معه فلا يكون
معرفاً وأما ثانياً فلأنه ليس تعريف أحدهما بالآخر أولى من تعريف الآخر به فتعريفه به يقتضي ترجيح
أحد المثلين في الوضوح والخفاء على الآخر من غير مرجح وهو محال وأما الثالث فباطل
أيضاً لافضائه إلى التعريف بالمجهول فهذا هو الكلام في العلم وأما الأصل فهو المحتاج إليه
وقيل هو ما يبتنى عليه الشيء وقيل هو ما يتوقف عليه الشيء وأما الدين فهو في اللغة عبارة عن
الجزاء ثم إن الطاعة إنما تسمى ديناً لأنها سبب الجزاء فيكون ذلك تسمية للمسبب باسم سببه وقد يراد بالدين
الإسلام مجازاً لقوله تعالى إن الدين عند الله الإسلام والحق أن الدين أعم من الإسلام لصحة أن يضاف
إلى الدين الصحيح والدين الفاسد وإلى الإسلام والكفر مع أن مورد التقسيم لا بد أن يكون مشتركاً
بين القسمين وأما التمسك بالآية فنقول المراد هو أن الدين المقبول عند الله الإسلام
ويدل على هذا التفسير أن يكون الإيمان نفس الإسلام إذ لو كان الإيمان غيره لوجب أن لا يكون ديناً مقبولاً عنده
لقوله تعالى ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وأما أصول الدين فهو عبارة عن
علم يفتقر صحة الدين الحق إليه من إثبات العلم بالصانع وإثبات صفاته وأفعاله وأحكامه وتقرير
النبوة وتفاريعها وإثبات القضاء والقدر وإثبات الحشر والنشر وغير ذلك وقد يسمى هذا النوع
من العلم بالكلام أيضاً وقد تكلف بعضهم في سبب تسميته بالكلام فقال إنما سمي بذلك لأن العادة
جارية بتسمية البحث عن الله وعن صفاته وأفعاله وعن النبوة والمعاد بالكلام في أنه لم جرت
عادتهم بتسميته بالكلام لا في أنه إنما سموا بذلك لأنه جرت لهم هذه العادة إذ لا نزاع فيه وقيل
إنما سمي بذلك لأن المتكلمين في المباحث العقلية إذا سئلوا عن مسائل مما تتعلق بذات الله وصفاته قالوا
نهينا عن الكلام فيه فاشتهر استعمال هذا الاسم وصار كالعلم له وهو بعيد وقيل إنما سمي بالكلام
لاشتماله على إثبات كونه تعالى متكلماً بالكلام **المتن** الباب الأول في المباحث المتعلقة
بالعلم والنظر وفيه مسائل **الشرح** اعلم أن الكلام في العلم قد تقدم وأما الكلام في النظر
فسيأتي بعد هذا بحث وجوده تعالى ابتدأ هذا الكتاب بمباحث النظر وابتدأ بعض أئمة
في هذا الفن بمسائل الحدوث فلنا التنبيه فيه فنقول أما ابتداؤه بمسائل الحدوث في بعض
الكتب فهو لأجل الاقتداء بالمتقدمين فإنهم كانوا يبتدئون في كتبهم بها بناءً على أن المقصود الأقصى من
هذا العلم هو معرفة الله تعالى ولا طريق إلى معرفته إلا بالمحسوسات إذ احتياج المحسوسات إلى الصانع وعلمه أجلى حالها
عنه

عند المتكلمين هو الحدوث فلذلك كانوا يبتدئون فيها على غيرها من المباحث وأما ههنا فإنما ابتدأ بمباحث النظر
لأن الواجب على المكلف أولاً النظر المفضي إلى معرفة الصانع وإنما قدم على النظر مباحث التصور والتصديق
لأن النظر يتوقف على ذلك لأنه عبارة عن ترتيب تصورات وتصديقات معلومة ليتوصل بها إلى تصورات
وتصديقات أخر واعلم أن الابتداء بمسألة النظر أولى من الابتداء بمسألة الحدوث لوجهين أما أولاً
فلما سيأتي أن الحدوث لا يصلح أن يكون علة للحاجة إلى المؤثر وأما ثانياً فلأن النظر في حدوث
العالم نظر مخصوص والنظر المخصوص يتوقف على النظر فالبحث عن مطلق النظر أولى بالتقديم من البحث
عن مسألة الحدوث التي هي بحث عن النظر المخصوص **المتن** المسألة الأولى العلم إما تصور وإما تصديق إلى قوله
ثم منا تعريفهما **الشرح** اعلم أن في هذا الباب مسائل المسألة الأولى العلم جنس تحته
نوعان هما التصور والتصديق فالتصور هو تعقل الشيء من غير أن يحكم عليها بحكم مثل تعقلك الإنسان
فإنك تدرك حقيقته أولاً ثم قد تحكم عليه ثانياً فذلك الإدراك السابق هو التصور ثم إذا حكمت عليه
إما بالثبوت كقولك الإنسان كاتب أو بالانتفاء كقولك الإنسان ليس بكاتب فذلك الحكم
يسمى تصديقاً وقيل التصديق هو ذلك المجموع أي حقيقة الحكم والمحكوم عليه والمحكوم به وهو اختيار المصنف
في بعض كتبه والحق ظاهر منه فإنك إذا أدركت حقيقة فإما أن تحكم عليها بحكم أو لا تحكم عليها أصلاً
والأول هو التصديق والثاني هو التصور تعني المصنف وهو قوله العلم إما تصور وإما
تصديق يقتضي منع الجمع بينهما وذلك لا يلائم مذهبه من أن التصور جزء من التصديق فإن الجزء يجامع
الكل وجوابه أنا لا نسلم أن منع الجمع يمنع كون أحدهما جزء الآخر غايته أن تعالى منع الجمع يدل على أنهما
لا يصدقان على ذات واحدة وذلك لا يمنع كون أحدهما جزء الآخر فإن الواحد والكثير لا يصدقان
على ذات واحدة مع أن أحدهما جزء الآخر فإن قلت تقسيم الشيء إلى نوعين يستدعي
تصوره أولاً حتى يمكن تقسيمه فههنا لما ذا لم يذكر معنى العلم أولاً ثم بعد ذلك تقسيمه إلى هذين النوعين قلت
لأن العلم عنده أولي التصور فلذلك ما ذكر تعريفه فإن قلت كان العلم عنده أولي التصور فكذلك
كل واحد من التصور والتصديق عنده أولي التصور فلا في عرف التصور والتصديق وما عرف العلم قلت
التعريف على وجهين أحدهما أن يكون الغرض منه إفادة تصور مجهول بواسطة تعريف
كامل والثاني أن يكون الغرض منه التنبيه على الشيء بواسطة تبديل لفظ بلفظ أوضح منه
إذا عرفت هذا فنقول البديهيات على قسمين أحدهما ما يكون في غاية الجلاء وهذا
القسم ما لا حاجة فيه إلى التعريف بوجه ما من الوجوه والثاني ما لا يكون كذلك وهذا القسم يمكن
تعريفه بالنوع الثاني من التعريف دون الأول إذا ثبت هذا فنقول العلم عنده من الأوليات

التي هي غاية الالة فلا يحتاج الى تعريفه اصلاً واما التصور والتصديق فكل واحد منهما عنده من
البديهيات المفتقرة الى التنبيه الشيء الذي المفتقر الى التعريف فلذلك عرّف التصور والتصديق وما عرّف العلم
فان قيل قولكم ان رسم التصور من غير ان يحكم عليه حكم عليه بعدم الحكم فيكون متناقضاً وايضا
فلانكم جعلتم التصور عبارة عن الادراك العاري عن الحكم والتصديق عن الادراك المقارن للحكم فلزم
من قولكم ان يكون بين التصور والتصديق منافاة وليس كذلك والجواب عن الاول
ان الفرق بين سلب الحكم بالكلية وبين الحكم بالسلب ظاهر ونحن ما نعني هنا بالسلب بل نعني سلب
الحكم بالكلية وسلب الحكم بالكلية يستحيل ان يكون حكماً وعن الثاني ان قولنا من غير حكم عليه ما ذكرناه
للتعميم بل ذكرناه للتفهيم والمراد ادراك الحقيقة مع السكوت عن ذلك التقييد بل لا نتعرض للسكوت
ايضاً ولا يخفى انه ليس بين ادراك الحقيقة وبين ادراكها مع الحكم عليها معاندة اصلاً واذا حصل الوقوف على
المراد فلا عبرة بالايرادات اللفظية المتوجهة بسبب ضيق العبارة المسألة الثانية اعلم انه سمي التصور
تصوراً بناء على مذهب الحكماء من ان العلم عندهم عبارة عن الصورة المرتسمة في الذهن وسمي التصديق تصديقاً
لانه محتمل للتصديق فان قلت فلم لا يسمى تكذيباً لانه محتمل للكذب ايضاً قلت
لان التصديق اشرف الاسمين ولان الغالب في القضايا الصدق وقد اصطلح قوم على تسمية التصور معرفة
والتصديق علماً المسألة الثالثة الحكم جنس تحته انواع احدها الحكم بوجود الشيء كقولك السواد
موجود وثانيها الحكم بعدمه كقولك السواد ليس بموجود وثالثها الحكم بثبوت شيء لشيء
آخر كقولك الجسم اسود ورابعها الحكم بسلب شيء عن شيء آخر كقولك الجسم ليس باسود المتن
ثم هنا تقسيمان الاول التقسيم الى الكسبي والبديهي الشرح لما فرغ المصنف رضي الله عنه من تعريف التصور والتصديق
شرع في تقسيمات منها قد ذكر الانقسامات ما لكل واحد من التصور والتصديق ثم ذكر ثانياً تقسيماً مختصاً
بالتصديق اما التقسيم الاول فقوله يقول اما ان تكون التصورات والتصديقات لا تخلو من
ان تكون كلها بديهية لانه اما ان يكون كل واحد من احادها غنياً عن الاكتساب وهو باطل لانا نجد
ان معرفتنا بحقيقة الملك والجن والروح وعلمنا بكون الاله قديماً والعالم حادثاً غير غني عن الاكتساب او تكون
كل واحد منها مكتسباً وهو محال لاستلزامه الدور والتسلسل فلم يبق الا ان يكون بعض التصورات
غنياً عن الاكتساب كتصور الحرارة والبرودة وبعضها مكتسباً كتصور الملك والجن وبعض التصديقات
غنياً عن الاكتساب كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وبعضها مكتسباً كقولنا
العالم حادث والصانع واحد واعلم ان المصنف اختار ان بعض الناس قال ان شيئاً من التصورات لا يمكن اكتسابها
واحتج عليه بوجهين الاول ان المطلوب ان كان مشعوراً به لا يمكن طلبه لان كل مشعور به فهو مستحيل
الطلب

٤

الطلب لاستحالة تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعوراً به استحال ايضاً طلبه لان كل ما لا شعور به لا تتوجه
النفس الى طلبه البتة الثاني ان تعريف الماهية اما ان يكون بنفسها او بما يكون داخلاً فيها او بما يكون خارجاً
عنها او بما يتركب من الداخل والخارج والاول باطل بالاتفاق والثاني يقتضي تعريف الشيء
بنفسه سواء كان المعرف مجموع الاجزاء او بعضها والثالث باطل ايضاً لان الامور الخارجة المختلفة تشترك
في لازم واحد فاذا كان كذلك فما لم يعرف الخارج لا يفيد تعريف الماهية الا اذا عرف حصوله فيها وعدم حصوله في
غيرها من الماهيات والاول يوجب الدور والثاني يقتضي تقدم تصور الماهيات التي لا نهاية لها على الحاصل
التفصيل واما تعريفها بما تركب من الداخل والخارج فمطلوب ما تقدم من الاقسام بعض بطلانه واعلم
انا اذا قلنا التصورات الحدية والرسمية عبارة عن تفصيل ما دل عليه الاسم على سبيل الاجمال لا تتوجه
علينا شيء مما ذكره لكنه يلزمنا شيء وهو ان لا يبقى فرق بين الحد والترسيم لان الاسم انما وضع بازاء ما يعقل
فاذا وضع الواضع اسم العلم بازاء امر ما تصورنا العالمية فمتى ذكر في تعريف العلم هذا القدر فقد فصل ما دل
عليه اسم العلم على الاجمال فلزم ان يكون ذلك حداً وهذا ما قد التزمه بعض المحققين وان اردنا
ان نعترض على كلامه على التفصيل قلنا اليه سبيل اما الوجه الاول فنقول سلمنا
بانه اذا كان مشعوراً به لا يمكن طلبه اذ من الجائز ان يحصل لنا العلم بوجود ذات ثم نطلب حقيقة تلك الذات
ومثاله ان الانسان اذا احس بالم ما ادرك انه معلول او معجون مركب من بسائط مع وجود ذلك الذي
ذلك المعجون ثم انه لا يعلم ما تلك البسائط وما حقيقة ذلك المعجون وما حقيقته في هذه الحالة يفتقر الى الاكتساب بحقيقته فان
قلت فالانسان اذا شعر بهذا المعجون فقد تصور منه شيئاً فالمطلوب لا يخلو اما ان يكون هو المشعور
به منه او غيره والاول تحصيل الحاصل واما الثاني فنقول ذلك الغير اما ان يكون مشعوراً به او لم يكن
ويعود الكلام قلت اذا ادرك ذلك المعجون علم انه ذات ما وحقيقة ما اما ما حقيقة تلك الذات
فغير معلومة له واذا كان كذلك فنقول لم قلتم بانه اذا كان غير مشعور به من كل الحقيقة وكان معلوم الثبوت
ومعلوماً منه انه ذات ما لا يمكن طلبه لا بد لهذا من دليل وقد حكي عن بعض الائمة اشكال
على هذا الدليل وهو انه قال ان صدق احدى مقدمتي هذا الدليل يوجب كذب مقدمته منهما فيكون
باطلاً بيانه هو انه اذا صدق قولنا كل ما هو مشعور به يمتنع طلبه صدق قولنا كل ما هو
ممكن الطلب فهو غير مشعور به بطريق عكس النقيض فيصدق قوله المستوي وهو ان بعض ما هو غير
مشعور به فهو ممكن الطلب ويلزم من صدق ذلك كذب المقدمة الاولى يعني ان كل ما هو غير مشعور به
فهو مستحيل الطلب وقد يمكن ان يجاب عنه بان نقول كل تصور فهو اما تصور مشعور به
او تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به يستحيل طلبه وكل تصور غير مشعور به يستحيل طلبه فكل تصور يستحيل طلبه

[illegible]

وقولنا كل ما يتصور مشعور به يستحيل طلبه بل ما ليس يستحيل طلبه ليس يتصور مشعورا به فلا يلزم
من ما ليس تصورا مشعورا به ليس يستحيل طلبه وذلك لانا نقول فرق بين كل تصور غير مشعور به يستحيل
طلبه وانت الموجبة اي فنقول اولا النفس غير منحصرة وذلك لانه يقال او بما
يتركب من النفس والخارج او بما يتركب من النفس والداخل او بما يتركب من النفس والداخل والخارج
الى غير ذلك فان قلت انا لم نذكر هذه الاقسام لاستحالتها [illegible] قلت وكان من
حقه ايضا ان لا يدخل [illegible] لاستحالته سلمنا الحصر لكن لم قلتم بان تعريف الشيء بمجموع الاجزاء
محال بيانه ان معرفة الشيء بمجموع اجزائه يحتمل احد الثلثة فانه اما ان يقال يعرف بمجموع الاجزاء
من حيث هو مجموع او يقال يعرف بكل فرد فرد من تلك الاجزاء او يقال يعرف بمجموع الاجزاء لا من حيث
انه مجموع بل من حيث ذكر كل واحد واحد من تلك الاجزاء على التفصيل على معنى ان العلم بالمحدود يحصل عقيب
ذكر الاجزاء على سبيل التفصيل اذا عرفت هذا فنقول اما الاول واشار اليه فلا نشك
في بطلانه وانت اشار الى [illegible] قلتم بانه محال لا بد له من دليل قوله بان التعريف بالوصف الخارجي
يفضي الى الدور قلنا لا نسلم فانه ان يقال ان من شرط التعريف بالوصف الخارجي كون ذلك الوصف
ثابتا للماهية اما العلم بحصوله لها فليس بشرط وحينئذ لا يلزم الدور وكذلك قوله افضاؤه الى تصورات ماهيات تقدم
لا نهاية لها اذ من الجائز ان يكون العلم بما لا نهاية له غير مستلزم لتصورها كما بينه فلم قلتم انه ليس كذلك
لا بد له من دليل واشار الى قوله بان بطلان ما تقدم من الاقسام يقتضي بطلان ما يتركب من الداخل
والخارج فممنوع ايضا اذ لا يلزم من عدم ثبوت الحكم على سبيل الانفراد لكل واحد من اجزاء الشيء على سبيل الانفراد
عدم ثبوت ذلك الحكم للمجموع الحاصل من تلك الاجزاء الا ترى ان الحيوان وحده ليس بانسان وكذلك الناطق
وحده ليس بانسان والمجموع الحاصل منهما هو الانسان

المتن التقسيم الثاني التصديق
اما ان يكون مع الجزم او لا مع الجزم الى آخره **الشرح** لما فرغ من التقسيم الاول شرع في التقسيم
الثاني وهو مختص بالتصديقات ووجه الحصر لهذه الاقسام هو ان نقول حكم الذهن بامر على امر
اما ان يكون جازما او لا يكون فان كان جازما فاما ان يكون مطابقا للمحكوم عليه او لا يكون فان لم يكن مطابقا
فهو الجهل وان كان مطابقا فلا يخلو اما ان يكون ذلك الحكم الجازم مستندا الى موجب او لا يكون فان لم يكن
مستندا الى موجب فهو التقليد المحض وان كان مستندا الى موجب فلا يخلو اما ان يكون ذلك الموجب
حسيا او عقليا فان كان حسيا فهو العلم المستفاد من احدى الحواس الخمسة كعلمنا بحرارة النار
واشراق الشمس [illegible] العلم بالامور الوجدانية كالالم واللذة وان كان عقليا فاما ان يكون الموجب
مجرد تصور طرفي القضية او لا بد من شيء آخر من القضايا فالاول هو البديهيات والثاني هو الذي يكون
مستفادا

٥

مستفادا من الدليل وهو المسمى بالنظريات هذا اذا كان ذلك الحكم جازما اما اذا لم يكن جازما فهو مشتمل على قسمين
لانه اما ان يترجح وجوده على عدمه لما هو او هو الظن الغالب ومثاله حكم الذهن بنزول المطر عند ظهور
علم الغيم او لا يترجح لا جانب عدمه ولا جانب وجوده بل يتردد الذهن بين الطرفين فيسمى ذلك شكا
ومثاله الحكم بامر يكون الذهن مترددا بين حصوله ولا حصوله بحيث لا يترجح احدهما على الآخر فهذا
ما يتعلق بالكتاب في هذا الموضع وفيه اشكال وهو ان المصنف قسم العلم الى التصور والتصديق
حيث قال العلم اما تصور واما تصديق فيكون العلم داخلا فيهما دخول الجنس في النوع فكيف يمكنه في ذلك
ان يقسم التصديق الى الجزم الى الجهل والى غيره من الاقسام المذكورة وجوابه هو ان كل واحد من العلم
والتصديق اعم من الآخر من وجه واخص من وجه واذا كان كذلك لا يلزم ان يكون العلم صادقا على كل
تصديق فلا يتوجه الاشكال **المتن** المسئلة الثانية لا بد في الاعتراف بوجود تصورات
بديهية وتصديقات بديهية الى آخرها **الشرح** اعلم ان المصنف رضي الله عنه اراد ان يبين ان العلم
اولي التصور فقدم مقدمة ثم بنى عليها هذا المطلوب اما المقدمة فهي انه لا بد في الاعتراف بوجود
تصورات بديهية وتصديقات بديهية اذ لو كانت باسرها مكتسبة لزم منه اما الدور او التسلسل
واقفة في موضوعات متناهية او التسلسل المطلق اي ان كانت ولحقيقة موضوعات غير متناهية [illegible] كان
على ما سيأتي اذا عرفت هذا فقد اختلف العلماء في معنى العلم وقد عرفت ذلك والحق انه غني عن التعريف
على ما قررناه واما الدليل المذكور هنا في بيان انه اولي فقد مر ايضا تقريره مع ما فيه من الخلاف فلا نعيده
المتن المسئلة الثالثة النظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية او ظنية ليتوصل بها الى
تحصيل علم او ظن **الشرح** لما فرغ من مباحث التصور والتصديق اللذين هما من مبادي النظر شرع في
مباحث النظر فبدأ اولا بذكر حقيقة النظر ثم اردفه ثانيا بذكر احكامه اما حقيقة النظر فهي عبارة عن ترتيب
مقدمات علمية او ظنية ليتوصل بها الى تحصيل علم او ظن فقوله ترتيب [illegible] اشارة الى
العلة الفاعلية فان الترتيب يشعر بمرتب وهو المراد من العلة الفاعلية وهي التي يوجد منها وجود الشيء وقوله
مقدمات علمية او ظنية اشارة الى العلة المادية وهي عبارة عن جزء الشيء الذي منه وجوده وذلك الشيء
معه بالقوة اي لا يلزم من وجوده وجوده بالفعل واما نفس الترتيب وهيئته فهو اشارة الى العلة
الصورية وهي التي يلزم من وجودها وجوده بالفعل وهذا هو الفرق بين العلة الصورية والمادية واما
قوله ليتوصل بها الى تحصيل علم او ظن فهو اشارة الى العلة الغائية فان الغرض من الدليل حصول التصديق
بالمدلول والعلة الغائية هي التي لاجلها الشيء فثبت ان الحد المذكور في الكتاب فهو اشارة الى العلل الاربعة
وكل حد يشتمل على هذه الاربعة كان اكمل الحدود واتمها فان قيل هذا التعريف عليه اسولة

الاول ان هذا الحد غير حاصر لانه مختص بالنظر في التصديقات وخرج عنه النظر في التصورات بل شرط الحد ان
يكون جامعا مانعا الثاني ان الدليل انما تركب من مقدمتين لا اقل ولا اكثر فلم قال ترتيب مقدمات
مع ان هذا الجمع واقل الجمع ثلثة الثالث ان قوله ليتوصل بها الى تحصيل علم او ظن اما ان يقال
انه جزء من التعريف لاجل التتميم او لا يكون كذلك والاول باطل اما اولا فلان ذلك ثمرة النظر
ومقصوده فاستحال جعله جزءا له واما ثانيا فلان النظر على قسمين احدهما ان يحضر المطلوب
اولا ثم يحضر المقدمات المنتجة له والثاني ان يحصل تلك المقدمات من غير تكلف طلب كما يكون للنفوس
القدسية وما ذكره من التعريف لا يتناول ذلك النوع من النظر فيكون قاصرا واما الثاني فباطل ايضا لان ذكره
يكون زيادة في الحد فيختل به العلم وكلما يختل به العلم لا يجوز ذكره في الحدود بالاتفاق الرابع قد علم
ان النظر عبارة عن الترتيب المخصوص فهذا الترتيب ان كان ضروريا امتنع تعريفه وان كان نظريا افتقر الى تعريف
آخر ويتسلسل والجواب عن الاول ان مذهب المصنف رضي الله عنه هو ان التصورات كلها [illegible]
غير مكتسبة واذا كان كذلك فلا يكون وجود النظر في التصورات فلا يكون الحد المذكور قاصرا ولقائل
ان يقول ان الترسيم المذكور لافادة تصور النظر اعتراف منه بكون بعض التصورات مكتسبة واذا كان كذلك
لا يمكن ان يقال التصور مطلقا غير مكتسب عنده فيعود الكلام الى ان الحد المذكور قاصر الا ان يقال المذكور
في هو حد الحد ليس الا شرح اللفظ وليس الغرض منه تعريف الحقيقة فله وجه وعن الثاني ان اقل الجمع اثنان
لقوله تعالى اذ تسوروا المحراب مع ان الضمير عائد الى اثنين ولقوله ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما
او نقول المراد انواع النظر وعن الثالث ان قوله ليتوصل بها الى تحصيل علم او ظن انما ذكره
للتتميم ولا يلزم ان يكون قاصرا لان ما ذكره تعريف للنظر الاختياري وهو ان يحضر المطلوب اولا ثم يطلب
المقدمات المنتجة له فاما حصول المقدمات في الذهن بغتة من غير طلب فلا يكون نظرا بل لا يلتفت اليه في الغالب
ما قلناه وعن الرابع انا بينا ما ذكرتم ان لو كان الغرض من التعريف المذكور افادة حقيقة
النظر اما اذا كان الغرض منه تبديل لفظ بلفظ اوضح منه لا يرد ما ذكرتم والحق ان النظر امر يجده العاقل
من نفسه حسب ما يجده من الجوع والالم واذا كان كذلك امتنع تعريفه الا بتبديل لفظ بلفظ اوضح من الاول
فهذا ما في هذا التعريف واعلم ان العلماء اختلفوا في ان النظر استحضار علوم او ظنون يتمكن الحاضر بها
من تحصيل علوم او ظنون آخر وهو خطأ فان من استحضر علوما او ظنونا فلا بد وان يكون متمكنا من تحصيل علوم
او ظنون آخر ولا يكون ناظرا اذا لم يشرع في ترتيبها ومنهم من قال النظر تردد في انحاء العلوم الضرورية
وهو فاسد ايضا لان التردد قد يراد به الشك والحيرة وقد يراد به الترتيب الواقع بين التصديقات
فكان ذلك لفظا مبهما فلا يصح استعماله في الحدود واما ثانيا فلانه يخرج عنه النظر في المظنونات
ومنهم

٦

ويخرج منه ايضا النظر في العلوم النظرية ومنهم من قال انه تجريد العقل عن الغفلات وهو من لوازم النظر
وهو باطل لانه قد يوجد بدونه فان الانسان قد يجرد نظره الى حدوث العالم وعقله عن الغفلة ولم يتفكر
في مقدمات الدليل ولا سعى في ترتيبها على وجه ينتج المطلوب ومنهم من قال تحديق العقل نحو المعقول
وهو باطل فان من حدق عقله نحو حدوث العالم من غير خوض منه في دليله وفي ترتيب مقدماته لا يلزم منه
ان يكون ناظرا **المتن** مثال اذا حضر في عقلنا ان هذه الخشبة مستها النار الى آخره **الشرح**
لما فرغ المصنف رضي الله عنه من تحديد النظر ذكر مثالا له للتفهيم وهو ظاهر غني عن البيان بقي هنا بحث وهو ان
يقال قوله فاستحضار العلمين الاولين لاجل ان يتوصل بهما الى تحصيل العلم الثالث هو النظر فيه نظر وهو انه
لو كان النظر عبارة عن ذلك الاستحضار لكان كل من استحضر كل واحدة من المقدمتين للتوصل الى المطلوب من غير ترتيب
بينهما مثل ما اذا جعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى وجب ان يكون ناظرا وليس كذلك فظهر ان هذه العبارة غير مرضية
فالعبارة المذكورة اولا اتم من تلك العبارة ولكن دفعه بان استحضار المقدمتين لاجل تحصيل النتيجة مع عدم الترتيب
محال اذ من ضرورة استحضارهما لاجل هذا الغرض ثبوت الترتيب فيها **المتن** المسألة الرابعة
النظر قد يفيد العلم الى آخرها **الشرح** لما فرغ المصنف رحمه الله من تعريف النظر شرع في بيان ان النظر يفيد
العلم وقبل الخوض فيه لا بد من نقل مذاهب الناس فيه فنقول ذهبت السمنية الى انكاره
مطلقا وقالوا لا نعلم شيئا الا بالحس ومنهم من قال لا نعلم شيئا الا بالحس او الخبر المتواتر ومنهم من قال
لا نعلم شيئا الا بالحس او الخبر المتواتر [illegible] العقل
وجماعة من الاسماعيلية الى انه لا يعلم شيء في الاصول والفروع الا بقول الامام واما النظر فلا اعتماد عليه ومنهم
من اثبت النظر في الاصول دون الفروع وهو اختيار الشافعي ومنهم من عكس ذلك وهو اختيار بعض اصحاب احمد
حنبل والذي ذهب اليه الشافعي اعلم ان النظر طريق الى العلم في الاصول وهو معتبر ايضا في الفروع اذا لم يجد في
الواقعة نصا واعلم ان المصنف رضي الله عنه احتج في هذا الكتاب على كون النظر مفيدا للعلم بحجتين
الحجة الاولى هي ان كل من رجع الى عقله علم ان العالم متغير وجزم ان كل متغير ممكن فمجموع هذين العلمين
يستلزم بان العالم ممكن ولا نعني بقولنا النظر يفيد العلم سوى هذا القدر الحجة الثانية لو كان القول
بالنظر باطلا لكان بطلانه اما ان يكون معلوما بالضرورة او بالنظر والقسمان باطلان فبطل القول بفساد النظر
فيكون النظر حقا اما انه غير معلوم البطلان بالضرورة فذلك ظاهر اذ لو كان بطلانه معلوما بالضرورة لما ذهب كثير من
العقلاء الى صحته وافادته للعلم واما ان بطلانه غير معلوم بالنظر فلانه يلزم منه ابطال الشيء بنفسه فان قيل
على الاول لا نسلم ان مجموع العلمين المذكورين مستلزم للعلم بالنتيجة ثم نقول ان ادعيتم ان ذلك الاستلزام
ضروري فذلك باطل [illegible] اتفقوا على ان العلم عقيب النظر انما يحصل على انه لا تاثير للمقدمتين

[illegible]

فيه واما الفلاسفة فعندهم الانظار اسباب مُعِدّة لصيرورة النفس الناطقة مستعدة لتلك العلوم فاما حصول
تلك العلوم فانما يكون من العقل الفعال فان اثبتم ذلك الاستلزام بنظر آخر فيعود الكلام في استلزام ذلك
ذلك النظر له ويتسلسل والثاني انه متناقض في نفسه فان الحكم بتولد العلم بصحة النظر
اما ان يكون معلوما بالضرورة او بالنظر والاول باطل والا لما اختلف العقلاء فيه والثاني باطل لانه
يؤدي الى اثبات الشيء بنفسه سلمنا صحة ما ذكرتموه لكن هنا ما يبطله وبيانه من وجوه الاول
هو انه كونه الكاسب انا اذا تفكرنا في شيء وحصل لنا عقيب ذلك علم فجعلنا بحقيقة ذلك الاعتقاد
لا يخلو اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل والا لما اختلف العقلاء فيه والثاني ايضا
باطل لانه يفضي الى التسلسل الثاني ان الناظر لا بد له من مطلوب فذلك المطلوب ان كان
معلوما له فلا فائدة في طلبه والا فاذا وجده كيف يعرف انه مطلوبه الثالث لنسلم انه افاد النظر للعلم اما
ان يتوقف على الشعور بكل الدليل ثم ذكر المدلول او لا يتوقف والاول يوجب التعدد والثاني
باطل ايضا لان الدليل اذا اعتبر من حيث دلالته على المدلول كان ذلك اجنبيا عن المدلول
ومنقطعا عنه فلا يلزم من العلم به العلم بالشيء فلا يكون دليلا الرابع النظر لو كان مفيدا للعلم
لكان نظر مخالفينا في ادلتنا يفيدهم العلم ولما لم يكن كذلك علمنا ان النظر لا يفيد العلم والله اعلم
والجواب عما ذكروه من حيث الاجمال والتفصيل اما من حيث الاجمال فنحن نقول
هذه الكلمات التي ذكرتموها تارة في الاعتراض وتارة في الاستدلال هل افادتكم علما بفساد دليلنا تارة في
وبصحة مذهبكم ام لا فان افادتكم ذلك فقد ظهر بطلان قولكم ان النظر لا يفيد العلم وذلك يناقض قولكم
انه لا يفيد العلم اصلا وان لم تفدكم شيئا فقد اعترفتم بسقوطها لا ... غرضنا من هذا
معارضة كلامنا بكلام الفلاسفة بكلمات فاسدة حتى يتبين تهافت لانا نقول معارضة
الفاسدة بالفاسدة هل افادتكم العلم بسقوطها ام لا فان افادتكم ذلك فقد اعترفتم بكون النظر مفيدا للعلم
وان لم تفدكم ذلك فقد اعترفتم بانه لا فائدة في شيء مما ذكرتموه واما من حيث التفصيل فنقول
اما قولكم لم قلتم بان مجموع العلمين المذكورين يستلزم العلم بالنتيجة قلنا لانا متى حصل العلم بالمقدمتين
وبصحة ترتيبهما ولزوم المطلوب عنهما حصل العلم بالمطلوب بالضرورة فكل من تصور النظر على هذا الوجه
علم بالضرورة افضاءه الى العلم واما ما ذكروه من الاجماع لابطال دعوى الضرورة في ذلك الاستلزام
ممنوع غايته ان يقال ان من مذهب الاشعري ان حصول العلم عقيب النظر باجراء العادة الا ان جمهور
اصحابه يقولون النظر الصحيح يتضمن العلم ويفسرون التضمن بملازمة العلم للنظر الصحيح وفسروا النظر
بالتردد في انحاء العلوم الضرورية فنحن نقول بهذه الملازمة واما المعتزلة فهم ايضا يعترفون
بذلك

بذلك الاستلزام غايته انهم اثبتوا امرا آخر وراء الاستلزام وهو التولد واما المعارضة للحجة الثانية بمثلها
فقد اجاب الامام الجويني رحمه الله فقال نفي الشيء بنفسه متناقض اما اثبات الشيء بنفسه
فليس بمتناقض وفيه نظر لان للقائل ان يقول ان اثبات الشيء بنفسه فليس هنا فقط
وفيه نظر ايضا لانه من حيث انه مطلوب وجب ان لا يكون حاصلا ومن حيث انه آلة الطلب
وجب ان يكون حاصلا في الحال وذلك متناقض فظهر ان نفي النظر بالنظر واثبات النظر بالنظر متناقض
واما الوجه الاول فجوابه ان نقول العلم الحاصل عقيب النظر ضروري وتقريره
ان نقول هنا مجموع علوم اربعة احدها العلم الضروري بالمقدمات المرتبة والثاني العلم الضروري
بصحة ترتيب تلك المقدمات والثالث العلم الضروري بلزوم النتيجة عن تلك المقدمات الرابع العلم بصحة
ما علم لزومه من الامور التي علم صحتها بالضرورة فكل من حصلت له تلك العلوم الاربعة
حصل له العلم بالمطلوب واما قوله لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه قلنا العاقل
انما يخالف فيه اذا لم يعلم حقيقة النظر الذي ندعي افضاءه الى العلم اما لو وقف عليه لا ينازع فيه اصلا
ويجوز من العقلاء الاختلاف في الامور الضرورية اذا لم يتصوروا حقيقة ما اريد منها واما الوجه الثاني
فجوابه ان نقول لم لا يجوز ان يكون معلوم التصور مجهول التصديق والمطلوب هو التصديق
فاذا وجده ميزه عن غيره بالتصور المعلوم واما الوجه الثالث فجوابه ان افادة النظر
للعلم لا تتوقف على العلم بدلالة الدليل على المدلول ولكن تتوقف على وجه دلالة الدليل على
المدلول ونفرق بين نفس الدلالة وبين وجه الدلالة ومثاله دلالة العالم على الصانع فانه دليل من
حيث ثبوت العلم بالصانع وهذا امر اضافي فالعلم لا محالة مسبوق بالعلم بالمضاف واما وجه دلالته
على الصانع فهو الامكان والعلم به غير مسبوق بالعلم بالمضاف فاذن هو غير مسبوق بالعلم بالصانع
بل يجب ان يترتب عليه العلم بالصانع وذلك لا يلزم منه محال واما الوجه الرابع فجوابه
ان نظرهم في دليلنا انما لا يفيدهم العلم لاعتقادهم ان بعض المقدمات التي اوردناها في الدليل فاسد
اما لو اعتقدوا صحة كل المقدمات استحال منهم ان لا يعترفوا بالمطلوب

المتن

المسئلة الخامسة حاصل الكلام في النظر الى ... **الشرح** لما فرغ المصنف رضي الله عنه عن بيان
حقيقة النظر وعن كونه مفيدا للعلم اراد ان يبين معنى الدليل واقسامه فقال حاصل الكلام
في النظر هو ان يحصل في الذهن علم ... مخصوص وهو مجموع المقدمتين وهو يوجب علما آخر مخصوصا
وهو العلم بالنتيجة وهذا الكلام فيه ... على مذهب الاشعري اذ العلم بالنتيجة عنده انما يحصل
عقيبهما على سبيل العادة لا انه موجب المقدمتين اذا عرفت هذا فنقول التوصل بذلك الموجب

الذي هو مجموع المقدمتين الى ذلك الموجب المطلوب هو النظر وذلك الموجب وهو مجموع المقدمتين هو الدليل
اذ لا معنى للدليل الا الشيء الذي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر به الى العلم بالمدلول ومجموع المقدمتين بهذه
المثابة فيكون دليلا على المطلوب وقد قيل في رسم الدليل انه هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود
المدلول وهو منتقض بوجوه الاول ان التصديقات البديهية من كان الذي يلزم من العلم بها مع التصور اطرافها
العلم بها مع ان تصور اطرافها ليس بدليل على ثبوت تلك التصديقات الثاني ان الدليل لا يكون
دليلا على وجود الشيء فقط لانه قد يكون دليلا على عدمه وهو كالاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم
وهذا الحد غير متناول لذلك الثالث ان الدليل فيكون من الدليل قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا
وهو ما ذكر الا تناول الدليل الصحيح الرابع الناظر اذا وجد دليلا في الدليل معارضا ثم يا خفي هذه الحالة يعلم
بصحة الدليل مع انه لا يلزم من العلم به لكن الدليل العلم بالمدلول لوجود ما يعارضه ولنذكر ما هو الاشبه
ما ذكره واقسام الدليل وهي ثلثة احدها الاستدلال بالعلة المعينة على المعلول المعين كالاستدلال
بمماسة النار على الاحتراق بمماسة النار علة للاحتراق وما تنبه الاستدلال بالمعلول المساوي
على العلة سواء كانت مطلقة مثل الاستدلال بوجود اشخونة على مطلق الحمى اما هذا الحمى فلا
او معينة ان ثبت التساوي بدليل منفصل مثل الاستدلال بالاحتراق على النار لانا نعلم
بعقولنا ان الاحتراق مساو لطبيعة النار الان هذا ما جاء في ذات العلة والمعلول بل علم ذلك
من امر خارج عنهما وهو ما تقرر في عقولنا ان الاحتراق لا يوجد الا في النار وثالثها الاستدلال
باحد المعلولين على الاخر كالاستدلال بحصول الاشراق على حصول الاحتراق او بالعكس فان كل
واحد من الاشراق والاحتراق معلولا علة واحدة وهي الطبيعة النارية في عالم العناصر وهو مركب من
الاستدلال بالعلة على المعلول وبالمعلول على العلة بيانه هو ان نقول وجد الاشراق في الاجسام
المركبة من العناصر فيوجد فيها مماسة النار فيكون هذا استدلالا بالمعلول على العلة ثم نقول واذا وجدت
مماسة النار للاجسام المركبة يوجد الاحتراق فيكون هذا من قبيل الاستدلال بالعلة على المعلول

المتن المسألة الثانية لا بد في طلب كل مجهول من معلومين متقدمين الى اخرها **الشرح**
لما بين معنى الدليل وذكر اقسامه شرع في كيفية الاستدلال بالدليل وذكر ما لا بد منه في الاستدلال اعلم ان
كل مطلوب مجهول فلا بد فيه من مقدمتين معلومتين لا ازيد ولا انقص اما انه لا بد فيه من مقدمتين فلو حصل
احدهما انا نعلم بالضرورة ان من اراد ان يحصل لنا العلم في المطلوب لا بد له من طلب دليل يدل عليه مثاله
اذا اردنا ان نعلم امكان العالم فلا بد له اولا من تحصيل مقدمتين يكون العلم بها منتجا لذلك المطلوب وطريقه
ان نقول العالم متغير وهذا مقدمة وكل متغير ممكن لانه لو لم يكن ممكنا لكان اما واجبا او ممتنعا والاول
محال

محال والثاني لا يستحيل تغيره وعدمه والثاني محال والثاني لا يستحيل وجوده فاذا حصل العلم بهاتين المقدمتين
لزمه العلم بامكان العالم فاذن حصول العلم بالمقدمتين امر لا بد منه للناظر في العلم بحصول مطلوبه الثاني
ان كل مطلوب فلا بد فيه من موضوع ومحمول والمطلوب هو حصول ذلك المحمول لذلك الموضوع فاذا
كان ذلك الحصول مجهولا فلا بد من ثالث منتسب اليه انتسابا معلوما ليصير تلك النسبة المجهولة بواسطة
النسبتين المعلومتين معلومة وحينئذ يحصل من انتسابها اليه مقدمتان واما انه لا يمكن الزيادة على
المقدمتين فلانا متى وجدنا شيئا ينتسب الموصوف والصفة اليه انتسابا يلزم من العلم به العلم بذلك
الاتصاف فحينئذ يحصل المطلوب لا محالة فان ما يحصل من تلك المقدمتان قريبتين لا انتاج المطلوب
بل بعيدتين وذلك لا نزاع فيه **المتن** ثم نقول ان كانتا معلومتين على القطع كانت
النتيجة علمية قطعية الى اخره **الشرح** اعلم ان المقدمتين المستلزمتين للمطلوب حالهما لا يخلو عن ثلثة
اقسام اما ان يكون كل واحدة منهما يقينية او كل واحدة منهما ظنية او يكون احدهما قطعية والاخرى ظنية
فان كان الاول فالنتيجة لا محالة يكون يقينية ومثاله ما ذكرناه اولا في هذه المسألة وان كان كل واحدة
منهما ظنية كانت النتيجة كذلك لان النتيجة المتفرعة على المقدمات المظنونة اولى بان يكون مظنونة ومثاله ان
تعالى الحنطة ربوية فيلزم ان يكون السفرجل ربويا قياسا عليه واما ان كانت احدهما ظنية والاخرى
قطعية فالنتيجة ايضا يكون ظنية ضرورة توقفها على المظنون ومثاله ان نقول السفرجل مطعوم
وكل مطعوم ربوي **المتن** المسألة الثالثة ان النظر في الشيء ينافي العلم بالمطلوب الى اخرها **الشرح**
لما فرغ المصنف عن بيان حقيقة النظر وكونه مفيدا للعلم واردفه ببيان الدليل واقسامه وبكيفية الاستدلال
بالدليل عاد الى ذكر بعض احكام النظر فبدأ بذكر اضداد النظر اذا عرفت هذا فنقول النظر له ضد من جنسه وضد من غير
جنسه اما الاول فلان النظر في حدوث العالم وفي وحدة الصانع لا يجتمعان في الذهن في حالة
واحدة ولا نعني بالتضاد الا هذا والى ذلك ذهب القاضي ابو بكر واما الثاني فهو بيان ان للنظر
ضدا من غير جنسه فثابت لان العلم بالشيء يضاد النظر فيه لانا لا نعني بالضدين الا ما يمتنع اجتماعهما
معا والعلم بالشيء مع النظر فيه كذلك فان النظر طلب وطلب الحاصل محال فاذن يمتنع ان يكون ناظرا
حال كونه عالما بالمنظور فيه **المتن** وينافي الجهل به الى اخره **الشرح** اعلم ان الجهل على قسمين
احدهما الجهل البسيط وهو عبارة عن عدم العلم بالامر من غير اعتقاد صحته ويقال هذا الجهل
لا يختص بالاحياء بل هو ثابت ايضا للجمادات والحيوانات العاقلة وثانيهما الجهل المركب وهو عبارة عن
الاعتقاد الجازم الغير المطابق وهذا الاسم حقيقي ثبوته لغير الحي واما كان الاول بسيطا والثاني مركبا
لان الاول ليس الا عدم العلم فقط والثاني فهو عبارة عن عدم العلم والاعتقاد الجازم
وضده من غير

الغير المطابق فكان الاول تنبيها بالنسبة الى الثاني اذا عرفت هذا فنقول الجهل بالمعنى الاول
ينقسم الى قسمين الاول ان لا يكون المطلوب خاطرا بالبال ولا الانسان به مشعورا البتة والنظر
مع هذا الجهل ايضا مما لا يجتمعان لان النظر طلب وطلب ما لا شعور به محال والقسم الثاني ان يكون شاعرا
به لكنه يكون جازما في ثبوته ولا ثبوته وقد اختلفوا في ان الشك والظن هل يضادان النظر ام لا فالمنقول
عن ابي اسحق الاسفرايني ان النظر يضاد الشك والظن واحتج عليه فقال الناظر كالباني والشاك
كالواقف وبين البناء والوقوف تضاد والحق ان النظر لا يضاد الشك لان الناظر في الامر ثبوتا او انتفاء
في الاغلب يكون شاكا الى ان يتم دليله ثم اختلفوا ان الشك هو شرط للنظر ام لا فعند ابي هاشم شرط
وعند القاضي ليس بشرط واما الجهل المركب فقد اتفقوا على مضادته للنظر قالوا لان الجاهل
بعد التفكر يعتقد انه عالم بالمطلوب وذلك يصرفه عن الطلب واختلفوا في ان امتناع اجتماع الجهل المركب
مع النظر هل هو امر ذاتي مثل امتناع اجتماع الحركة والسكون ام ليس بذاتي مثل امتناع اجتماع الاكل مع الامتلاء
فمنهم من قال انه ذاتي لان الشك من لوازم النظر وهو ينافي الاعتقاد الجازم لذاته ومنهم من قال انه ليس
بذاتي لان الذي جهل جهلا مركبا قد يطلب النظر الصحيح اذا كان لغرض الاستظهار **المتن** المسئلة الثانية منه
الصحيح ان النظر مستلزم للعلم بالنتيجة الى اخرها **الشرح** النظر الصحيح اذا تم على سداده لا بد وان
يحصل عقيبه العلم بالنتيجة اذا لم يطرأ ضد من اضداده اما عام كالموت والغشية واما خاص كالغفلة والذهول
ثم اختلفوا في حصول العلم عقيب النظر الصحيح فذهب الشيخ الاشعري انه يحصل عقيبه باجراء العادة وهو مذهب
المصنف انه يستعقبه وجوبا وهو الذي اختاره في الكتاب واليه ذهب امام الحرمين فعلى القول الاول
يجوز ان يحصل النظر الصحيح ولا يخلق الله للناظر العلم بالمنظور فيه وعلى مذهب المصنف لا يمكن ذلك وقد اضطرب
كلام القاضي في ذلك فتارة يوافق الاشعري وتارة يقول بين النظر والعلم تلازم عقلي مثل تلازم الجوهر
والعرض وذهبت المعتزلة الى ان النظر يولد العلم وذهب بعض الحكماء الى ان النظر يوجب العلم ايجاب العلة معلولها
واحتج الشيخ الاشعري بانه لو كان علة للعلم او ملازما له او مولدا له وجب ان لا يسبقه بالزمان لاستحالة كون
الشيء متولدا عن المعدوم او ملازما له او معلولا له اذ لا يخفى ان عند حصول العلم لا يبقى النظر فثبت انه ليس
بين النظر والعلم ارتباط وان حصول العلم عقيبه باجراء العادة واما المصنف فقد اوضح في الكتاب
عاصمه مذهبه في ان النظر مستلزم للعلم بالنتيجة بانه متى حصل العلم بالمقدمتين المذكورتين استحال ان لا يحصل
العلم بالمطلوب فقال لم قلت انه يمتنع ان لا يحصل العلم بالمطلوب فان ادعيت فيه
الضرورة فقد ادعيت الضرورة في محل النزاع فان اثبت بالدليل ننقل الكلام الى الدليل على ذلك واما قوله
الا انه غير معتبر عنده لانا سنقيم الدلالة على ان الموجد ليس الا الواحد وهو الله سبحانه تعالى فاعلم ان في كلامه اشارة
ال

[illegible]

الى ابطال مذهب المعتزلة في التولد وابطال مذهب من ذهب اليه من الحكماء ان النظر علة لوجوب العلم بالمدلول
وسياتي ان شاء الله تعالى في شرح مسئلة خلق الاعمال عدم ثبوته وان الموجد ليس الا الله سبحانه وتعالى وهو
يبطل كل واحد من المذهبين فائدة مهمة اختلفوا في ان العلم الحاصل عقيب النظر
هل هو مقدور للعبد ومكتسب له ام لا فذهب جمهور اصحابنا الى انه مقدور للعبد والا لكان ذلك امرا لا قدرة
للعبد عليه وهو باطل لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال تعالى في مدح العلماء هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون وانما يمدح العالم بما هو من كسبه وقدرته واستدلالا كما مدحت
على ان شيئا من كسبنا ومكتسباتنا مكتسب لنا فهو بعينه بدون شك ان من العلم ما هو مكتسب لنا وذهب بعضهم
الى ان العبد يفعل بقدرته النظر ثم الله يخلق عقيبه العلم كما ان العبد يفعل الاكل ثم انه يخلق عقيبه
الشبع واستدلوا على ذلك بان قالوا ان تمم النظر فلو اراد ان لا يحصل العلم لم يتمكن منه ولو كان مكتسبا
لتمكن من الاقدام عليه والاحجام عنه **المتن** المسئلة التاسعة الدليل اما ان يكون مركبا من مقدمات
كلها عقلية الى اخره **الشرح** لما فرغ من احكام النظر عاد الى ذكر اقسام الدليل واحكامه اعلم ان
الدليل اما ان يكون مركبا من مقدمات كلها عقلية محضة او كلها نقلية محضة او مركبة منهما اما الاول
فموجود وهو مثل قولنا العالم متغير وكل متغير ممكن واما الثاني فمستحيل الوجود لان من جملة مقدمات
ذلك الدليل هو كون قول النقل حجة ولا يمكن اثبات النقل بالنقل والا لزم التسلسل فاذن لابد
وان يكون اثبات كون قول النقل حجة بالعقل فلم يكن الدليل نقليا صرفا وقد فرضناه كذلك
هذا خلف واما الثالث فهو ايضا موجود وهو مثل قولنا ان الاعادة ممكنة والصادق قد اخبر
عنها فوجب القول بوقوعها **المتن** ثم الضابط ان كل مقدمة الى اخره **الشرح**
لما بين ان الدليل ينقسم الى ما يكون مركبا من مقدمات عقلية والى ما يكون من مقدمات سمعية وبين
ان هذا القسم غير موجود اراد ان يذكر ضابطا فيما لا يمكن اثباته بالسمع وفيما لا يمكن اثباته الا بهما او بالحس
وفيما يجوز اثباته بهما فقال كل مقدمة لا يمكن اثبات النقل الا بعد ثبوتها فانه لا يمكن اثباتها بالنقل
لامتناع الدور ومثاله ما اذا اردنا ان نعلم وجود الاله بقول الرسول فان كونه رسولا موقوف
على وجود الاله المرسل له والمصدق له فلو استفدنا العلم بوجود الاله من قوله لزم ان صدقه موقوف
على وجود الاله لزم الدور **المتن** وكل ما كان اخبارا عن وقوع ما جاز وقوعه وجاز عدمه فانه
لا يمكن معرفته الا بالحس او بالنقل **الشرح** لما فرغ من ذكر ما لا يجوز الاستدلال عليه بالنقل
شرع بعده في ذكر ما لا يمكن اثباته الا بالنقل او الحس وهو كل ما كان جائز الوجود وجائز العدم فانه
لا يجب للعقل فيه الا الحكم بالجواز من طرفي الثبوت والانتفاء فاما الجزم بالثبوت او بالانتفاء

فلا تقيد العقل عليه فاذ طريق معرفته متواترا النقل او الحس وذلك مثل قولنا المطر نازل ببلد كذا او
قولنا زيد في الدار او ليس في الدار واعلم ان النقل على قسمين عام كالامور العادية وخاص كما للكتاب
والسنة **المتن** وما سوى هذين القسمين الى آخره **الشرح** لما قسم هذه الامور اقساما ثلثة
وفرغ من القسمين الاولين شرع في القسم الثالث وهو ما يجوز اثباته بالعقل والنقل جميعا ومثاله
جواز رؤية الله تعالى في الدار الآخرة فانه يمكن اثباته بالدلائل العقلية والنقلية معا وكذلك مسئلة وجوب
شكر المنعم ووجوب النظر وانما قال يمكن اثباته لان ما هذا شانه يجوز ان لا يوجد فيه ما يدل على ثبوته
لا من حيث العقل ولا من حيث النقل وذلك مثل قولك القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده وربما
لم يوجد في هذا القسم ما يدل عليه من حيث النقل ولكن يوجد فيه ما يدل عليه من حيث العقل كقولك
الظلم قبيح لذاته والعدل حسن لذاته وربما لم يوجد في هذا القسم ما يدل عليه من حيث العقل ولكن يوجد
ما يدل عليه من حيث النقل كاثبات السمع والبصر لله سبحانه وتعالى **المتن** المسألة العاشرة
قيل ان الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين الى آخره **الشرح** اختلفوا في ان الاستدلال بالدليل اللفظي
هل يفيد اليقين ام لا فذهب الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انه يفيده ومنهم من قال الاستدلال بالخطاب
لا يفيد القطع اصلا واختيار المصنف انه بمجرده لا يفيد القطع ما لم تقترن به قرائن عشر وهي المذكورة
في الكتاب القرينة الاولى صحة نقل اللغات والنحو والتصريف وذلك يتوقف اما على النقل
المتواتر او على عصمة الرواة لنقل تلك اللغات ولنقل الاشعار اذ المرجع في ثبوت النحو والتصريف
ليس الا الاشعار العربية ولا يخفى انهم ما كانوا بحيث تقطع بعصمتهم ولا بلغوا حد التواتر الموجب لليقين
القرينة الثانية عدم الاشتراك فان بتقدير الاشتراك يجوز ان يكون مراد الله تعالى من
الكلام غير هذا المعنى الذي اعتقدناه لكن عدم الاشتراك ظني القرينة الثالثة عدم النقل
فان بتقدير ان يكون تلك اللفظة منقولة اما من اهل العرف كما في الدابة او من اهل الشرع كالصلوة الى معنى
آخر صار المراد منه محتملا للمعنى اللغوي والمعنى الشرعي فلا يفيد اليقين في تعيين ما هو المراد منها الرابعة
عدم المجاز فان من الجائز ان يكون المراد من اللفظ مجازه لا حقيقته وحينئذ لا يحصل اليقين بتعيين احدهما
وعدم المجاز ظني الخامسة التخصيص فانه يحتمل ان يكون المراد من اللفظ بعض الاشخاص
دون البعض او بعض الازمنة دون البعض السادسة عدم الاضمار فان بتقدير الاضمار لا يكون
المعنى المراد معناه الظاهر ونفي الاضمار ظني السابعة والثامنة عدم التقديم والتأخير
كما في قوله تعالى اركعوا واسجدوا فانه يحتمل ان يكون المراد منه اسجدوا واركعوا التاسعة عدم النسخ
ولا يخفى انه محتمل وبتقدير وقوعه لا يكون الحكم ثابتا العاشرة عدم المعارض العقلي اذ لو كان لكان
ارجح

ارجح لان الاحتمالات لا تعدو عن اربعة اقسام اما ان يثبت مقتضى كل واحد منهما وحينئذ يلزم اجتماع النقيضين
ومثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فالظاهر من هذه الآية كونه مستقرا على العرش والدليل
العقلي ينفي ذلك فلو ثبت مقتضاهما معا لزم اجتماع النقيضين واما ان لا يثبت مقتضى واحد منهما وذلك
يوجب ارتفاع النقيضين واما ان يثبت مقتضى النقل دون العقل فيكون ذلك ترجيحا للنقل على العقل
وهو محال لان العقل اصل النقل لانا لا نعرف صدق القائل بالنقل والا لزم اما الدور او التسلسل
فاذن لا طريق لتصديق النقل الا بالعقل فلو كذبنا العقل لكنا قد كذبنا اصل النقل فيلزم منه
تكذيب النقل ضرورة ان تكذيب الاصل يستلزم تكذيب الفرع او يثبت مقتضى العقل دون
النقل فيكون المعارض العقلي راجحا وهو المطلوب فظهر انه لابد في كون النقل مفيدا لليقين من
عدم هذه الامور العشرة ولا يخفى ان عدم هذه الامور مظنون والموقوف على المظنون مظنون فاذن كون
النقل بمجرده مفيدا لليقين امر مظنون والموقوف على المظنون مظنون وهو المطلوب
ثم متى علمنا حصول القرائن سواء كانت تلك القرائن مشاهدة او كانت منقولة الينا بالتواتر جزمنا بكونه
مفيدا لليقين **المتن** الباب الثاني في احكام المعلومات وفيه مسائل المسألة الاولى صريح العقل
حاكم بان المعلوم اما موجود واما معدوم **الشرح** اعلم ان من يثبت الحال من اصحابنا ومن المعتزلة لا يسلم
انحصار المعلوم فيما ذكره المصنف وذلك لان المعلوم عند مثبتي الاحوال اما موجود واما معدوم او لا موجود ولا
معدوم الا ان المصنف فسر الموجود في بعض كتبه بما له تحقق وثبوت ما والمعدوم بما ليس له تحقق
وثبوت اصلا فعلى هذا يكون الحصر ثابتا ضرورة ان لا واسطة بين تحقق الشيء
وبين لا تحققه **المتن** وهذا يدل على امرين احدهما ان تصور ماهية الوجود بديهي **الشرح**
اعلم ان الناس اختلفوا في الوجود فقال قوم انه ليس باولي التصور وحدوه بانه الذي يصح ان يعلم ويخبر
عنه وربما قالوا هو الذي يجب ان يكون فاعلا او منفعلا واما العدم فقال قوم انه غير متصور
اصلا وقال قوم تصور الوجود والعدم بديهي وهو مختار المصنف واحتج على ذلك بامرين
احدهما وهو المذكور في الكتاب ان قولنا المعلوم اما ان يكون معدوما او موجودا تصديق بديهي
وهو موقوف على تصور الوجود وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا فالوجود اولى بان
يكون بديهيا واعلم ان بهذا الدليل يمكنه ايضا ان يستدل على كون العدم اولي التصور الا انه اقتصر
على ادعاء كونه معلوما حيث قال ان المعدوم معلوم لان ذلك التصديق موقوف على هذا التصور
وذلك يدل على كونه متصورا والاعتراض على ذلك الدليل هو ان يقال قولك ما يتوقف
عليه البديهي لابد وان يكون بديهيا ان اريد به ان الشعور به في الجملة لابد وان يكون بديهيا او يريد به

ان ما يتوقف عليه التصديق البديهي لا بد وان يكون معلوما بالكنه بالبديهة ان اردت به الاول فمسلم ولا نزاع
فيه انما النزاع في ان الوجود معلوم الحقيقة بالبديهة او هو مكتسب وان اردت به الثاني فهذا ممنوع
ولم لا يجوز ان يكون كذلك كتصور الاول انا نعلم قطعا وجود انفسنا والعلم بالنفس جزء من العلم بوجود نفسنا
فيلزم على ما ذكره ان يكون حقيقة النفس معلومة بالبديهة وليس كذلك فان العقلاء اختلفوا فيها اختلافا
لا يكاد ينضبط الصورة الثانية نعلم بالبديهة ان ذات الله تعالى اما ان يكون عالمة بعلم او لا يكون
فيلزم على ما ذكره ان يكون العلم بحقيقته حاصلا وهو محال لا سيما عند المصنف فان اختياره ان حقيقته
غير معلومة للبشر الصورة الثالثة نعلم بالضرورة ان المغناطيس خاصية يجذب بها الحديد وان كنا
لا نعلمها الثاني في بيان ان الوجود اولي التصور هو ان علم الانسان بوجود نفسه بديهي وهذا
التصديق يتوقف على تصور الوجود وما يتوقف عليه البديهي اولى بان يكون بديهيا ويتوجه عليه ايضا ما ذكرناه
على الوجه الاول من غير فرق فان قيل لم لا يجوز ان يكون علم الانسان بوجود نفسه مكتسبا
قلت هب انه مكتسب لكن ذلك لا يقدح في المقصود لانا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا ان نستدل
به على وجود المدلول ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى ما يكون
العلم بوجوده بديهيا فيكون تصور الوجود سابقا عليه فيكون اوليا واحتج من قال بان الوجود غير
اولي بوجهين الاول ان الوجود صفة تابعة للماهيات التي هي مكتسبة فلا يعقل بدونها والتابع
للغير الاولى ان لا يكون اوليا الثاني لو كان الوجود اوليا لكان كونه مشتركا وزائدا ايضا اوليا لان ذلك اوّلي
ان كان عين الوجود فظاهر وان كان من لوازمه والملزوم علة اللازم والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول
فيلزم من تصوره تصور لوازمه والجواب عن الاول لا نسلم ان تعقله تابع لتعقل غيره ومع
التسليم فما ذكرتم مدفوع ايضا لانا بين امرين اما ان نقول بان تعقل الوجود تابع لتعقل ماهية ما
فقط وهو اولي ولكن يتوجه عليه ان كونه ماهية ما من العوارض فنقول فيه الاشكال او نقول تعقل
بعض الماهيات المخصوصة ايضا اولي وهذا اولى وعن الثاني ان كونه مشتركا وزائدا امر اضافي لا وجود له في
الخارج فلا يكون الماهية مقتضية لها او يلزم ان ذلك ايضا اولي وان كان ما ذكرنا في المواضع من البراهين بجلي(?)
مجرد التنبيهات **المتن** المسئلة الثانية الوجود وصف مشترك **الشرح** لما فرغ المصنف
من تقسيم المعلوم الى الموجود والمعدوم ومن بيان ما يدل على صحة هذا التقسيم من كون الوجود بديهيا والعدم
متصورا شرع الآن في احكام الوجود واحكام العدم فقدم احكام الوجود وبدا باثبات كونه وصفا
مشتركا بين الماهيات واعلم ان اكثر الحكماء ذهبوا الى ان الوجود معنى مشترك بين جميع الموجودات وهو اختيار
اكثر المعتزلة وجمع من اصحابنا وذهب قدماء الحكماء الى انه ليس وصفا مشتركا بل وجود كل شيء هو عين حقيقته

وهو

وهو مذهب الشيخ الاشعري واتباعه واليه ذهب ابو الحسين من المعتزلة واما المصنف فمال في اكثر كتبه
الى كونه مشتركا وقد احتج على كونه مشتركا في الكتاب بوجهين احدهما هو انه يمكننا تقسيم الموجود
الى الواجب والممكن ومورد التقسيم لا بد وان يكون مشتركا بين القسمين وفيه نظر لان المذكور في الكتاب
فان قيل مورد التقسيم لا بد وان يكون مشتركا بحسب المعنى او بحسب المعنى تارة وبحسب اللفظ اخرى الاول
ممنوع فانا نقسم القرء الى الطهر والى الحيض والعين الى الباصرة والشمس والدينار مع ان المورد في هاتين الصورتين مشترك
بحسب اللفظ فقط والثاني مسلم لكن لم قلتم بان المورد هنا مشترك بحسب اللفظ دون المعنى لا بد لهذا من دليل وايضا
ما ذكرتم ينتقض بالصفة فانه يصح تقسيمها الى السواد والبياض وغير ذلك فهذا يقتضي كون الصفة مشتركة فيما بين
الصفات ويلزم التسلسل ضرورة ان الخصوصية صفة والعموم صفة فيكون الاشتراك بينهما واقعا في مفهوم الصفة وانه لا بد
هناك من الامتياز بالخصوصية فيفضي الى التسلسل وايضا ينتقض بالماهية فانه يصح تقسيمها الى الجوهر والعرض
والجسم والسواد والبياض فيلزم ان يكون الماهية مشتركة بين هذه الامور وهو […] لان المشترك ماهية والخصوصية
ايضا ماهية فيلزم التسلسل والجواب عن الاول ان الاشتراك هنا ليس بلفظ فقط فانا لو سمينا السواد
والحركة باسم واحد لكنا ندرك من الاشتراك بين الماهيات الموجودة ما لا ندركه بين السواد والحركة المسميين باسم واحد ولو كان
فان الاشتراك اللفظي لا يطرد في اللغات وهذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلاء وعن الثاني ان المعنى الذي
وقع الاشتراك هنا فيه هو انه لا يقوم بنفسها فيكون الاشتراك واقعا في امر سلبي فلا يلزم التسلسل وعن الثالث
ان المراد من الماهية كونها ذاتا وكونها ذاتا عبارة عن عدم احتياجها الى المحل وذلك امر سلبي فلا يلزم التسلسل واعلم
ان هذا الجواب ضعيف لان الماهيات مقولة على الاعراض وعلى الجواهر فتفسيرها بالذوات القائمة بانفسها خطأ
المتن ولان العلم الضروري حاصل بصحة هذا الحصر الى غيره **الشرح** هذا هو الوجه الثاني في بيان كون الوجود
مشتركا وتقريره انه لا واسطة بين الوجود والعدم فلو لم يكن الوجود وصفا واحدا بطل هذا الحصر العقلي وهو قولنا
المعلوم اما موجود واما معدوم وصار معنى هذا الكلام المعلوم اما معدوم واما سواد واما بياض ولما كان هذا الحصر
معلوما بالضرورة ثبت ان الوجود وصف واحد وبعبارة اخرى المقابل للا وجود هو الوجود واحد بالتصديق البديهي
هو انه لا واسطة بين هذين الطرفين فلو لم يكن الوجود مشتركا بين الكل لم يكن المقابل للا وجود امرا واحدا بل امورا كثيرة فلا
يكون التقسيم منحصرا فان قيل في كل حقيقة تقابلها لا ثبوتها وليس بين نفيها وثبوتها واسطة لكن ثبوت
ليس امرا زائدا على ماهيتها بل ثبوتها نفس ماهيتها المعينة فقد وضح بما تقرر ان العقل انه لا واسطة بين النفي
والاثبات اي لا واسطة بين تحقق الحقيقة ولا تحققها فان ادعيتم ان هنا ثبوتا عاما هو مشترك بين الكل وهو
مقابل للنفي المحض فهذا مصادرة على المطلوب الاقرب ايضا فما ذكرتم يشكل بقولنا الامر اما ان يكون ثابتا
او لا يكون فالوجود ان لم يدخل في طرف الثابت يدخل في طرف اللاثابت وحينئذ لا يكون الوجود زائدا وان

دخل فيه يكون هناك وبالموجودات في الثبوت وفي التمايز الخصوصية فيكون للوجود وجود آخر ويتسلسل فاجيب

بعينه متوجه على الوجه الاول لانه يمكننا ان نقسم الثابت الى الوجود والماهية الموجودة فيكون الثابت مشتركة

بين الوجود وغيره ويلزم المحال والجواب عن الاول من وجهين الاول ان العقل يتصور من معنى الثبوت

مفهوما وعن معنى السلب مفهوما آخر ثم يحكم بعدم الاجتماع هذين المفهومين وبعدم ارتفاعهما وعلى ان يعقل الى الاشارة

الى ماهية معينة وذلك يوجب كون مفهوم الثبوت امرا واحدا والثاني الاشول فولكم بان العقل يحكم بعدم

الاجتماع المفهومين وعدم ارتفاعهما قلنا لا يعقل الى الاشارة الى ماهية معينة باطل لان مطلق النفي ومطلق

الاثبات لا يتقابلان بل من شرط تقابلهما اتحاد مرجعهما فاذا لا بد وان يتصور الذات الواحدة ثم يحكم بانها

اما ان يكون موجودة او معدومة ويحكم بان الوجود والعدم لا يجتمعان فيها ولا يرتفعان عنها الثاني في الجواب

او سلب السواد لا يخالف سلب البياض بل السلوب مشتركة باسرها فالمقابل لها ان كان خصوصيات

الماهيات بطل الحصر وان لم يكن المقابل لها تلك الخصوصيات بل امر مشترك حصل المطلوب وعن الثاني ان الوجود

مغاير عنها بقيد سلبي وهو انه لا مفهوم له سوى الوجود فلا يلزم التسلسل وعن الثالث فنقول على ان الوجود مشترك

هو انه قد يتغير اعتقاد خصوصيات الماهيات باعتقاد خصوصيات اخرى مع بقاء اعتقاد اصل الوجود وذلك

يدل على الاشتراك ولقائل ان يقول النقوض الثلثة المذكورة على الوجه الاول وارد على

هذا الكلام اما الاول فوجهه انا اذا اعتقدنا قرنا ثم اعتقدناه حيضا فاذا تغير اعتقاد كونه حيضا باعتقاد

كونه طهرا لا يتغير اعتقادنا في كونه قرءا فيلزم ان يكون القرء مشتركا بين الحيض والطهر بحسب المعنى وكذلك

يتنقض بالماهية والصفة الى آخر ما قررناه واحتج من قال بان الوجود ليس بمشترك بانه لو كان مشتركا

لجاز على كل الوجود ما جاز على الوجود الواحد وامتنع عليها ما امتنع على واحد منها فيلزم ان يكون افراد الوجود

قديمة ومحدثة وواجبة وممكنة وهو محال المتن المسئلة الثالثة في ان الوجود زائد على الماهيات الشرح

لما قرر كونه مشتركا بين الماهيات لزم كونه مغايرا للماهيات ضرورة عدم اشتراك الماهيات واذا ثبت

التغاير لزم كونه زائدا عليها لاجماع العقلاء على ان الوجود ليس جزء الماهيات لانا ذكرنا في الكتاب دليلين

مستقلين على كونه زائدا اما الاول فتقريره ان الوجود الضروري حاصل لكل عاقل من قولنا السواد

سواد وفي قولنا السواد موجود فان الاول لا حكم فيه والثاني يفارقه الحكم ولان الاول هذر والثاني مفيد فان

ولهذا الوجود واحد الوجود كان ذلك هذرا في الكلام واذا عقل ولهذا الوجود موجودا كان ذلك مفيدا مع

ان موجوده عين ماهيته نفس حقيقته باتفاق الاشاعرة والحكماء الثاني ان قولنا الليث اسد مفيد وقولنا الليث ليث

غير مفيد مع انه لا يجب ان يكون لو كان كل اسم صفة كذا ههنا ولهذا اشكل بقولنا السواد ماهية والسواد

صفة ولكوا عن الاول ان يقول فما ذكرتم يتم تسليم المطلوب لانا لا ندعي ان الوجود امر زائد

على

على مفهوم هويته وانه قد ساعدتمونا على ذلك وانما النزاع في ان الوجود المستعمل السلب

هوامر سلبي فيكون الوجود مغايرا له وان عنى به امرا زائدا فلا بد من بيانه وهذا ضعيف تأويله قول القائل

ذات الله ذات الله وقول القائل ذات الله موجودة وان لم يكن المفهوم من الاسمين المترادفين الا

نحو مما بعد الوضع للغوى لو قدرنا عدمهما لم يصح وانا قولنا السواد موجود فهذا الكلام والوضع ثابت وان لم يوجد

منه شيء من اللغات وانما قولنا السواد ماهية والسواد صفة فهو ايضا مفيد قبل تحصيل اللفظ المتن

ولانه يمكننا ان نقول العالم اما ان يكون موجودا او معدوما الى آخره الشرح هذا هو الحجة الثانية على

كون الوجود زائدا وتقريره ان نقول يمكننا ان نقسم العالم الى كونه موجودا او معدوما ولا يمكننا ان نقسم الوجود

الى كونه موجودا وكونه معدوما ولو كان الوجود عين الماهية لما صح ذلك ولا صح هذا التقسيم او لما صح ولا صح منهما

ومما يستدل به على هذا المطلوب هو ان يقال الوجود بديهي التصور والماهية مجهول ومتأخر عن الماهية

ومقابل للعدم وشيء من الماهيات ليس كذلك فالوجود مغاير والعدم يلزم ذلك التغاير ولقائل ان يقول بان الوجود نفس

الماهية بان يقال لو كان الوجود مغايرا للماهية لزم قيامه بها وهي معدومة فيلزم قيام

الموجود بالمعدوم وهو محال وثانيها لو كان مغايرا لها بالماهية بل انا التزم كون الوجود معدوما

وان كان ثابتا كان ثبوته زائدا عليه ولزم التسلسل المتن المسئلة الرابعة المعدوم ليس بشيء الشرح

لما فرغ من احكام الوجود شرع في احكام العدم واعلم ان النزاع في ان المعدوم الذي هو ممتنع

الثبوت لذاته نفي محض ولا في المعدوم الذي يمكن وجوده فقد اختلفوا فيه فذهب اصحابنا الى انه نفي محض والله تعالى

هو الموجد لذاته والمخصص له بصفاته وهو اختيار ابي الحسين وابي الهذيل من المعتزلة وقال بعض المعتزلة

انه شيء وليس بذات وان الله تعالى قادر على جعله جوهرا او عرضا وقال الجمهور منهم ان المعدوم ذات

وجوهر وعرض وسواد وبياض وان الباري تعالى عندهم لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا وانما

يقدر على اخراج الذات من العدم الى الوجود ولكنهم منعوا قيام العرض بالجوهر في العدم واعلم ان كل من

قال منهم بان الوجود نفس حقيقة الموجود لا يمكنه ان يقول بكون المعدوم شيئا وكل من قال منهم

بان الوجود زائد على الماهية فقد زعم ان الماهية متقررة في حالتي الوجود والعدم وهي متقررة لو صف الوجود والعدم

وثابتة في جميع الاحوال لا يمكن تغيرها فهذه مذاهب الناس في المسئلة وهذا هو حجة اصحابنا ان وجود الا

ما ذكره في الكتاب وتقريره ان الذوات المعدومة لو كانت متقررة وثابتة في انفسها لكانت متقررة

في كونها ثابتة ولا شك ان الثبوت مقابل للانتفاء المحض فيكون مقابلا له وهو الثبوت

امرا ثبوتيا وذلك الثبوت المشترك بين تلك الحقائق مغاير لتلك الحقائق النوعية التي بها امتاز كل منها فيكون

ثبوتها زائدا على ماهياتها وحقائقها المخصوصة فيكون ذلك محالا لانه لا معنى للوجود الا ذلك

ضرورة حس فيلزم ان يكون حاله عن انتفاء صفة الوجود مخصوصة بها هذا خلف **المتن** وانتفا فلانا
نذكر السؤال الى آخره **الشرح** هذا دليل الشيخ على ان المعدومات لو كانت ثابتة لكان ثبوتها زائدا
عليها وبيانه هو انا نجد تفرقة ضرورية بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد ثابت في الخارج وهذا يدل
على ان تحققه وثبوته في الخارج زائد على ماهيته فان قيل لا نسلم بانها لو كانت ثابتة لكانت مشتركة في الثبوت
من حيث المعنى غايته ان يكون مشتركة فيه من حيث اللفظ اما من حيث المعنى فلا سلمناه لكن لم قلتم بانه
لا معنى للوجود الا ذلك وكيف يستقيم هذه الدعوى وعندكم الثبوت اعم من الوجود فكل موجود ثابت
عندكم وليس كل ثابت موجودا ولان من يثبت الحال من اصحابكم يقول بان الحال لا يوصف بالوجود ولا
بالعدم مع ان الاحوال ثابتة فيها ان الثبوت اعم من الوجود والجواب عن الاول ان الدلالة
المذكورة في كون الوجود زائدا مشتركا قائمة هاهنا فان صحت يلزم كون التقرر والثبوت مشتركا ويلزم منه
ما ذكرناه من المحال وان لم تصح ولا يخفى ان كون الوجود مشتركا زائدا مقدمة من مقدمات الكلام في ثبات
المعدوم يلزم بطلان كون المعدوم شيئا ويمكن ان يجاب عنه انه يلزم بطلان كون المعدوم شيئا حينئذ
ان لو كان يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول ثم قلتم انه كذلك واما قولهم بانه لا معنى للوجود الا ذلك
قلنا لانا لا نعني بالوجود الا ما له تحقق وتقرر وثبوت بوجه ما وهذه الذوات كذلك فيلزم
ان يكون موجودة الآن تدعون ان الوجود امر وراء الثبوت والتقرر لكن ذلك نزاع في اللفظ فعليكم
بانه قالوا يلزم ان يكون الذوات موصوفة حال عدمها بما ذكرتم من التغير ولكن لم قلتم بان ذلك محال
وانما المحال كونها موجودة حقيقة معدومة حقيقة لاجل ما ذكرتم من التغير وله نظير ليلزم وهو انه
تعالى لو كانت مقدورة حالة العدم يلزم كونها موصوفة بالصفات الثبوتية حالة العدم وانهم لا يقولون به
الوجه الثاني في بيان ان المعدوم ليس بشيء هو ان الوجود عين الماهية على ما مر فيستحيل ان يكون
ثابتة حال عدم الوجود لانها لو كانت ثابتة فاما ان يكون متناهية وهو باطل اجماعا اما
عندنا فظاهر لانا نقول بانتفاء الذوات المعدومة مطلقا فلا يتصور وصفها بالتناهي عندنا واما عندهم
فلانهم قد اعترفوا بكونها غير متناهية او غير متناهية وهو باطل لان الله تعالى لما خلق العالم فالجواهر
المعدومة صارت اقل مما كانت قبل خلق العالم والاقل من الشيء متناه كما على غيره وهو محال
وكل ما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناه فان قيل لا نسلم ان كل ما يتطرق اليه الزيادة
والنقصان متناه بل ذلك من خواص الموجود ثم ما ذكرتم يشكل بالمعلومات مع المقدورات
فان كل واحد منهما لا نهاية له مع ان المعلومات اكثر من المقدورات وكذلك اشكل بتضعيف الالف
مرارا لا نهاية لها مع تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها فان الاول اقل من الثاني مع انه لا نهاية لواحد منهما وكذلك
بكل

(هامش: ولا يخفى — المقدورات نـ)

لا نسلم ابطل اكثر وعدد اهل الجنة ان ذات كل واحد منها لا نهاية له لم يكونا قابلين للزيادة والنقصان والجواب
قوله لم قلتم بان كل ما يحتمل الزيادة والنقصان فهو متناه قلنا بدليل التطبيق وهو ان نأخذ المعدومات
جملة مع ما يدخل منها في الوجود ثم نأخذ جملة اخرى بدون ما يدخل منها في الوجود شيء ثم نقابل الفرد من هذه الجملة
بالفرد من الجملة الاخرى فاما ان يحصل بحكم المقابلة في كل فرد مع كل فرد او لا يحصل فان حصل يلزم ان يكون
الكل ان قصرت عنه الجملة الزائدة في العدد وهو محال وان لم يثبت هذا الحكم فقد انقطعت الجملة ان قصة
فتناهت والزائد زاد عليها بالمتناهي فيكون متناهيا قوله قبول الزيادة والنقصان من خواص
الموجود قلنا لا فرق بين الذوات الموجودة والمعدومة من حيث انها ذوات فيصح عليها قبول الزيادة
والنقصان حسب ما يصح حال كونها موجودة فان امتنع الحكم واطلاق هذا اللفظ عليها فذلك نزاع لفظي لا عبرة
به واما النقوض فالجواب عنها ان كل واحد منها لا بمعنى لكون لا نهاية لمراتب التضعيف ولمراتب المعلومات
والمقدورات ولنعم امثل ذلك الا انها لا تنتهي الى حد يحكم العقل بعده بانه لا يمكن تحقق شيء منها ازيد عليه
ما ان ثمة اعدادا موصوفة بانها غير متناهية الرابع التمسك بالآيات فمنها قوله تعالى خلقتك
من قبل ولم تك شيئا وقوله تعالى والله على كل شيء قدير التمسك بان الذوات اشياء فتكون متقدمة واقعة
بقدرته فتكون مقدورة واقعة بقدرته فتكون حادثة فيلزم ان لا تكون اشياء ولا متحققة قبل الحدوث وهو المطلوب
وللمعتزلة ان يتمسك ايضا بهذه الآية فيقولوا دلت الآية على تعلق قدرته بكل الاشياء فيجب تعلق قدرته
بها ان كانت موصوفة يلزم منه ايجاد الموجود وان كانت معدومة ثبت ان متعلقات قدرته تعالى معدومة
ومع موصوفيته بانها اشياء وهو المطلوب ومنها قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
فلو كانت الذوات ثابتة في العدم لما كان يكونها ايضا وللمعتزلة ايضا ان يتمسك بذلك فيقولوا سماه
شيئا قبل وجوده وذلك يدل على كونه شيئا حقيقة **المتن** لصحة ان المعدوم متميز الى آخره **الشرح**
لما فرغ من الدلالة على كون المعدوم ليس بشيء شرع في حجة الخصم على ان المعدوم ثابت وحجته من وجهين
اصحهما ما ذكره في الكتاب وهو ظاهر غني عن الشرح الثاني التمسك بقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل
ذلك غدا سماه شيئا قبل وجوده وبقوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم **المتن** والجواب ان ما ذكرتم
منقوض بتصور الممتنعات الى آخره **الشرح** لما فرغ من ذكر حجة الخصم شرع في الجواب عنها وتقريره من وجه
انه يقال هب ان المعدوم متميز لكن لم قلتم بان كل متميز ثابت وما ذكرتموه منقوض بتصور الصورة
الاول ان الممتنعات كشريك الباري وغيره متميزة مع انها غير ثابتة بالاتفاق ثم اعلم ان المعتزلة
من منع كون الممتنع او الدليل على كونه متميزا هو انا نحكم عليه بالامتناع ولولا انا نتصوره ونميزه عما عداه
والا لاستحال الحكم عليه بالامتناع اجاب عن ذلك ابو هاشم فقال المحال علم لا معلوم له

(هامش: نحكم)

ولانا اذا قلنا مثل مثل الشئ محال فالعلم المتعلق بمثل الشئ لا معلوم له لان المعلوم اما ان يكون موجودا
او معدوما والاول محال لانا اذا قلنا انه محال والثاني محال لان العدم الصرف لا يكون مثلا للموجود
واذا ثبت ان كل موجود واما معدوم والمثل يمتنع ان يكون موجودا وان يكون معدوما ثبت ان مثل
الشئ غير معلوم واذا لم يكن معلوما امتنع الحكم عليه بالامتناع وجوابه ان العلم اضافي فلا بد له
من معلوم ولو كان ثبوته بدون معلوم لجاز ثبوت الاب من غير الابن كفى ما ذكره غير قادح في مطلوبنا فانا
نقول قولكم المعدوم الممكن متميز تعنون به ذلك العذر من الامتياز الذي نجده في الممتنعات او تعنون
به شيئا اخر فان اردتم به الاول فسلم لكن ذلك لا يقتضي كون المعدوم ثابتا وان اردتم به الثاني فلا نسلم
كون المعدومات الممكنة متميزة بتميز لا بد لذاته وذلك الصفة الثانية ان المركبات كجبل
من الياقوت وبحر من زيبق معلومة متمايزة عن غيرها مع انها غير ثابتة في العدم بالاتفاق واعلم ان
هذا الالزام مختص بمن يمنع ثبوت الاجسام في العدم من المعتزلة اما الشحام فانه يزعم ان الاجسام ثابتة
في العدم فلا ترد هذه الصورة عليه اشكالا فان قيل انما علمتم بان البحر والجبل من الزيبق والياقوت
لا وجود لها في الخارج لانا ما سمعنا بها ولا علمنا بوجودها ولكن عدم العلم لا يقتضي العدم قلنا لا اشكال انا نتصور
بحرا من زيبق وجبلا من ياقوت في خطة اخرى بحيث مع انهما معدومان في تلك الخطة الصفة الثالثة
انا نتصور الامور الاضافية المعدومات مثل انا نتصور الجسم حاصلا في حال العدم وكذلك نتصور كون الشئ
حالا ومحلا في العدم ونميز بين هذه الاضافات وبين غيرها مع انها غير ثابتة في العدم بالاتفاق الصفة الرابعة
انا نتصور ماهية الموجود ونميز بينها وبين غيرها مع انها غير ثابتة في العدم اما بالاتفاق او لان الموجود ينافي
العدم ومنافي الشئ يمتنع ثبوته مع ذلك الشئ **المتن** الحكم الخامس حكم صريح العقل بان كل
موجود اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته **الشرح** لما فرغ من تقسيم المعلوم الى الموجود والمعدوم
ومن ذكر احكامها شرع في تقسيم الموجود فقال صريح العقل حاكم بان كل موجود فاما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته
ووجه هو ان كل موجود فاما ان يكون حقيقته من حيث هي قابلة للعدم او لا يكون فان لم يكن حقيقته
من حيث هي قابلة للعدم فهو المسمى بالواجب لذاته وهو الله سبحانه وتعالى وان كانت حقيقته من حيث هي
قابلة للعدم فهو المسمى بالممكن لذاته واعلم انه لما كان موجودا كان قابلا للوجود الا ان الاعدل الوجود
لا يكون موجودا لما هي قابلة للعدم ايضا لانا نتكلم على هذا التقدير كانت حقيقته قابلة للعدم ولا يعني
بالممكن سوى هذا فصح تسمية ممكن الوجود فان قيل قد يحصل في الغائب تقسيم الموجود بقوله لذاته
وهل يعقل ممكن الوجود لغيره وممكن الوجود لذاته كان الواجب تارة يكون لذاته وتارة يكون واجبا لغيره
كما اذا وجد السبب التام لوجود الممكن قلنا الامكان عند العقل انقسام قسم منه ما هو راجع الى الذات
وهو

14

وهو قبولها للعدم والوجود ومنه ما هو راجع الى الغير وهو المسمى بالاستعداد التام الذي يحصل عند اجتماع
الاسباب والشرائط وانتفاء الموانع فقوله لذاته يريد به النوع الاول في الامكان لا النوع الثاني
فهذا فائدة هذا القيد **المتن** اما الواجب لذاته فله خواص الاول ان الشئ الواحد لا يكون واجبا لذاته و
لغيره معا الى اخره **الشرح** لما فرغ من تقسيم الموجود الى الواجب لذاته والى الممكن لذاته شرع في خواص
كل واحد منهما فبدأ بذكر خواص الواجب لذاته الخاصية الاولى هو ان الشئ الواحد لا يمكن ان يكون
واجبا لذاته ولغيره معا ويجب ان نعلم قبل الخوض في الدليل ان الواجب لذاته له معنيان احدهما
ان يسمى الوجود في ذاته والثاني عدم احتياجه الى غيره وهو المعتبر بالاستغناء المطلق ومعنى لوازم المعنى
الاول واما الواجب بالغير فهو الذي يكون معلول ذلك الغير ويكون ممكنا لذاته اذا عرفت هذا فنقول
يستحيل ان يكون الشئ الواحد واجبا لذاته ولغيره معا اما اولا فلان الواجب بالغير يرتفع بارتفاع الغير
والواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير فلو كان الشئ الواحد واجبا لذاته ولغيره معا لزم ان يرتفع نظرا الى
ارتفاع ذلك الغير الذي هو سبب له وان لا يرتفع نظرا الى وجوب ذاته فيلزم اجتماع النقيضين واما
ثانيا فلان الواجب بالغير ممكن لذاته فلو كان الشئ الواحد واجبا لذاته وواجبا لغيره يلزم ان يكون
واجبا لذاته وممكنا لذاته وهو محال وهذا اقوى من الاول **المتن** الثاني ان الواجب لذاته لا يكون مركبا
الى اخره **الشرح** هذا هو الخاصية الثانية للواجب لذاته وتقريره ان معنى الواجب الوجود
لذاته لا يجوز ان يكون له اجزاء سواء كانت تلك الاجزاء حسية او عقلية لان كل مركب فهو مفتقر الى جزئيه
وجزؤه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى الغير فيكون ممكنا فكل ما ليس بممكن ليس بمركب فالواجب ليس بممكن
ليس بمركب فالواجب ليس بممكن فلا يكون مركبا لا يقال انه لا انا دللنا على انها اذا كانت
الى منقطع اي جنة فلم لا يجوز ان يكون ذلك الشئ مركبا من اجزاء كل واحد منها واجب لذاته فذلك المركب وان كان
لتركيبه مفتقرا الى الاجزاء لكنه لوجوب اجزائه غني عن السبب المنفصل لانا نقول ان كان الواجب
لذاته من تلك الاجزاء ليس الا الواحد فذلك الواحد ان كان مركبا عاد الكلام فيه والا فالواحد هو الواحد
والبواقي معلولات وان كان الواجب اكثر من الواحد كان الواجب مقولا على كثيرين هذا خلف
سلمنا انه لا خلف فيه لكن تلك الاجزاء ان لم يكن بينها ملازمة كان كل واحد منها مستقلا بنفسه وغنيا
عن غيره فلا يكون اجزاء الشئ الواحد وان كان بينها ملازمة كان البعض علة للبعض والمعلول ممكن
فلا يكون الاجزاء باسرها واجبة وقد فرض كذلك هذا خلف **المتن** الثالث الوجوب
بالذات لا يكون معنى ثبوتيا الى اخره **الشرح** هذا هو الخاصية الثالثة وقد اختلفوا في ان الوجوب
هل هو وصف ثبوتي زائد على ماهية الواجب ام لا فاختار المصنف انه عدمي واحتج عليه

بوجهين احدهما ما ذكره في الكتاب وهو ظاهر غني عن الشرح والثاني ان نقول ان اريد بالوجوب
عدم توقفه على الغير فالاولى انه عدمي وان اريد به استحقاق الوجود من ذاته فهو ايضا عدمي لان استحقاق
الوجود معدوم عنه فلو كان عدم الاستحقاق ثبوتيا لكان الاستحقاق ثبوتيا لكان ثبوت الصفة قبل
ثبوت الموصوف هذا خلف واحتج من قال بانه وجودي انه مقابل للاوجوب الذي هو عدمي
فيكون هو ثبوتيا ولانه عبارة عن تأكد الوجود فلو كان عدميا لكان احد النقيضين متأكدا بالآخر
وهو محال واعلم ان للواجب لذاته خواص لم يذكر غير هذا في الكتاب فمنها انه لا يتركب
عنه غيره لو تم الكان سببه ومنه ذلك المركب على الذي الواجب لذاته لا علاقة له بالغير ومنها ان لا يكون
وجوده زائدا عليه والا لكانت ماهيته علة له والعلة سابقة بالوجود على المعلول فيكون ماهيته متقدمة
بوجودها على وجودها هذا خلف ومنها ان لا يكون الموصوف بالذات جسمين كما سيراسه
والا لامتاز كل واحد منهما بشيء اخر فيكون كل واحد منهما مركبا عما به الاشتراك وعما به الامتياز ومنها
ان الواجب لذاته لا بد ان يكون من جميع جهاته اذ لو افتقر في اتصافه بشيء او في سلب شيء عنه الى غيره
ولا يكفي في ذلك ذاته كان ممكنا هذا خلف **المتن** واما الممكن لذاته فله خواص الاولى الخ **الشرح**
لما فرغ من خواص الواجب لذاته شرع في خواص الممكن لذاته وهو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من
فرض عدمه من حيث هو هو محال وانما قيدناه بالوجود والعدم ليخرج منه الضروري الوجود والضروري العدم
واحترزنا من حيث هو هو عن المعلول فانه يلزم من فرض عدمه محال لو كان معلول الوجود او من
فرض وجوده محال لو كان معلول العدم وهو انقلاب العلم جهلا ومع ذلك فانه ممكن نظرا الى ذاته اما
الثانية حتى الاولى ان الممكن لذاته لا يمكن ان يكون احد الطرفين اما الوجود او العدم اولى له من الطرف
الآخر واعلم ان من الناس من جوز ذلك وقال ان الموجودات السيالة مثل الصوت والحركة والزمان
لا شك ان العدم اولى بها والا لبقي بقاؤها ولا شك انه يصح الوجود عليها فيكون ممكنة ومع ذلك فالعدم
بها اولى واما المحققون فقد اتفقوا على انكار ذلك واحتجوا عليه من وجهين احدهما
ما ذكره في الكتاب وتقريره هو انا لو فرضنا ان احد الطرفين اولى به من الطرف الآخر فحصول تلك الاولوية
اما ان كان مانعا من طريان الطرف الآخر او لا يكون مانعا فان كان مانعا كان ذلك واجبا لا ممكنا هذا خلف وان
لم يكن مانعا فلنفرض الماهية مع تلك الاولوية تارة موجودة وتارة معدومة فيكون نسبة تلك الاولوية الى الوقتين
على السوية فاختصاص احد الوقتين بالوجود والآخر بالعدم اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف فان كان الاول
لم يكن تلك الاولوية كافية في تلك الطرف الراجح بل لا بد معها من عدم سبب الطرف الآخر وقد فرضناها كافية
هذا خلف وان كان الثاني لزم وقوع الممكن لا لمرجح وهو محال على ما سيأتي فان قيل نحن نختار القسم الاول

وهو ان يكون تلك الاولوية مانعة من طريان الطرف الآخر فلم قلتم انه يلزم كونه واجبا لذاته اذ ذاك لا يخرج عن كونه ممكنا
كما اذا فرضنا السواد مع كونه موجودا فانه يصير واجبا ولكن ذلك لا يخرج عن الامكان نظرا الى ذاته فكذا ههنا
سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه لو احتاج الى المرجح يلزم منه المحال قوله فحينئذ لا يكون تلك الاولوية كافية قلنا
ولم قلتم بانها كافية فانا لا نلتزم كونها كافية بل نلتزم ثبوت مجرد الاولوية لا انها كافية سلم فلم قلتم انه ليس كذلك
والجواب عن الاول انا لا ندعي وجوبه مطلقا بل نقول مع وصف تلك الاولوية يكون واجبا وهذا
الكلام فيه نظر لان الخصم يقول من حيث هو هو ممكن ومع وصف الاولوية يستغني عن المرجح فلم قلتم انه ليس
كذلك وعن الثاني ان الخصوم يعتقدون ان تلك الاولوية تغنيه عن المؤثر فاذا اثبتنا احتياجه الى المؤثر
مع تلك الاولوية سقط كلامهم الوجه الثاني هو ان تلك الاولوية اما ان يعتبر معها عدم سبب الطرف الآخر
او لا يعتبر فان اعتبر ذلك لم يحصل الرجحان الا عند اعتباره وعند ما يعتبر العدم فيكون هو لما هو هو لا يقتضي
ذلك الرجحان وان لم يعتبر فيها ذلك بل سواء تحقق عدم السبب المعدم او لم يتحقق فان ذلك الرجحان حاصل
واذا كان ذلك الرجحان حاصلا عند تحقق السبب المعدم لم يكن ذلك السبب قويا على اعدامه فيكون الوجود
ممتنع الزوال عنه ومتى كان الوجود فيكون الممكن واجبا هذا خلف وهذا الوجه يرجع حاصله الى الاول ثم
اجابوا عن كلام الخصم بانا لا نسلم بان العدم اولى بالحركة والزمان والصوت وهذا لانه لا يمكن
غير قابل للوجود الا في زمان واحد فيكون نسبة وجودها ونسبة عدمها اليها على السوية وذلك البرهان الدال على السوية
المتن الثالث ان الممكن المتساوي لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح الى اخره **الشرح**
هذا هو الخاصية الثالثة للممكن لذاته وهذا ضروري العقل فيه خلف احتياج الممكن المتساوي الى المرجح ضروري
ام كسبي فذهب جمهور المتكلمين واعاظم الى ان العلم به ضروري واستدلوا على ان العلم به ضروري بما ذكره في الكتاب
وهو ان كل عاقل لو لطمته صبي جاهل غافل فانه لا يصدق بقولك ان هذه اللطمة حدثت من غير لاطم وذهب
بعضهم الى ان العلم به كسبي واحتجوا على ذلك بما ذكره في الكتاب ايضا وهو قوله واما ما كان الطرفان
بالنسبة اليه على السوية وحصل لا يحصل الرجحان بالنسبة اليه والا لزم التناقض وتقريره هو ان يقال
الاستواء والرجحان متناقضان فلما كانت الماهية مقتضية للاستواء فلو حصل الرجحان ايضا لاجتمع النقيضان
واعترض المصنف على هذا الكلام فقال بل شرط التناقض اتحاد المرجع واذا كان كذلك فنقول
الماهية تقتضي الاستواء فلو كانت مقتضية للرجحان ايضا لزم التناقض ونحن لا نقول الماهية مقتضية
للرجحان والاستواء بل نقول لم لا يجوز ان يكون الماهية مقتضية للاستواء واما الرجحان فقد وقع لا عن
سبب اصلا لا عن ذاته ولا عن غيره وعلى هذا لا يلزم التناقض ثم تكلم بدليل يدل على ان ذكر المطلوب
في بعض كتبه وهو انه لما ثبت ان نسبة طرفي الممكن اليه على السوية وجب ان لا يدخل في الوجود الا بعد ان يصير

وجوده راجحاً على عدمه وذلك الرجحان زائد على وجود الممكن فيستحيل ان يكون محله ذلك الممكن بل لا بد له
من محل آخر فيلزم من وجوده وجود ذلك الرجحان الزائد على وجود الممكن فيستحيل ان يكون محله ذلك الممكن
بل لا بد له من محل آخر وهلم جرا وذلك هو المؤثر والسؤال عليه هو ان يقال لم قلتم بانه لا يصير موجوداً الا
بعد صيرورة وجوده راجحاً على عدمه ان ادعيتم فيه الضرورة فلتدع الضرورة ابتداء في اول المسئلة وان ادعيتم
انه برهاني فاين البرهان سلمنا ذلك لكن ذلك الرجحان انما يفتقر الى محل ان لو كان امراً وجودياً وهو عدمي
والا لزم ان لا يتحقق ذلك الرجحان ايضاً الا بعد رجحان وجوده على عدمه ويلزم منه التسلسل
سلمنا ذلك لكنه لو قام رجحان الممكن المؤثر يلزم قيام صفة الشي بغير ذلك الشي وهو محال **المتن**
الى الثالث احتياج الممكن الى المؤثر لامكانه لا لحدوثه الى آخره **الشرح** هذا هو المسئلة الثالثة للممكن
وقد اتفقوا على انه لا غناء للممكن عن العلة لكنهم اختلفوا في منشأ الحاجة فمنهم من قال علة الحاجة هي الامكان
لا الحدوث وهم الحكماء وبعض المتكلمين ومنهم من قال بان العلة هي الحدوث وهم جمهور المتكلمين ومنهم
من قال هو مجموع الحدوث والامكان اذا عرفت هذا فاعلم ان الحكماء لما اثبتوا ان العلة هي الامكان
ابطلوا الثاني كل واحد منهما لم يبق الا الثالث والوجوب والامتناع وكل ذلك ينافي الاحتياج الى المؤثر واذا كان
احدهما متعيناً في الحاجة والحدوث لا يصلح ان يكون علة للحاجة تعين ان يكون العلة هي الامكان وانما قلنا بان
الحدوث لا يصلح ان يكون علة للحاجة وذلك لانه كيفية لوجود الحادث فيكون متأخراً عنه ووجود الشي
متأخر عن تأثير الفاعل فيه وتأثير الفاعل فيه متأخر عن احتياجه اليه لانه لو لم يكن محتاجاً اليه لما امكن
واقعاً به واحتياجه اليه متأخر عن علة احتياجه اليه فاذا امتنع ان يكون الحدوث علة للحاجة او جزءاً منها
او شرطاً لها والا لزم تأخر الشي عن نفسه بمراتب قال المتكلمون هذا الكلام في غاية الضعف
وذلك لان احدهما علة والامكان ليس بعلة فيتعين ان يكون العلة هي الحدوث وانما قلنا ان الامكان لا يصلح للعلية
وذلك لانه صفة للممكن والصفة متأخرة عن وجود الموصوف فان صح ذلك فقد بطل اصل دليلكم والوجود
متأخر عن تأثير الفاعل فيه الى آخر ما قررتم فلو كان الامكان علة لزم تأخر الشي عن نفسه بمراتب قالت
الحكماء لا نسلم ان الامكان متأخر عن الممكن وقولكم الصفة متأخرة عن الموصوف باطل لان الامكان لو كان
متأخراً لزم كون الشي قبل وجوده اما واجباً او ممتنعاً وهما محالان على انا نجيبها الكلام بوجه آخر فنقول
الحدوث عبارة عن وجود مسبوق بالعدم فيكون المقصود ان الكل في مفهوم الحدوث والجزء متقدم على الكل فيكون
الوجود متقدماً على الحدوث وتأثير الفاعل فيه متقدم على وجوده واحتياجه اليه متقدم على تأثير
الفاعل فيه وعلة احتياجه اليه متقدمة على ذلك الاحتياج فلو كان الحدوث علة لزم تأخر الشي عن نفسه
بمراتب وللعاقل ان يقول كيف جعلتم الاحتياج الى الفاعل متقدماً على وجوده مع ان الاحتياج من الصفات

العالم

الباقية الى المحتاج وحده فزعم ان الصفة متأخرة عن الموصوف ولان الاحتياج نسبة بينه وبين المؤثر والنسبة متأخرة
عن المنتسبين **المتن** المسئلة السادسة الممكن اما ان يكون قائماً بنفسه او قائماً بغيره الى آخره **الشرح**
لما فرغ من تقسيم الموجود الى الواجب والممكن ومن بيان خواصهما شرع في تقسيم الموجود الممكن الى اقسامه
فقال الممكن اما ان يكون قائماً بنفسه اي لا يفتقر في تقومه الى محل يقوم به او يكون قائماً بغيره اي يكون
مفتقراً الى محل يقوم به ثم يقول القائم بنفسه لا يخلو اما ان يكون متحيزاً او لا يكون وقد قيل في رسم
المتحيز انه الذي يمكن ان يشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك وانما قيل يمكن ان يشار اليه
ولم يقل هو الذي يشار اليه لان كثيراً من الاجزاء الداخلة في الارض لا يشار اليها وهي متحيزة وكذلك ما في باطن
الحيوانات من الاجسام وقوله اشارة حسية فيه احتراز عن الاشارة العقلية وقوله هنا او هناك
احتراز عن العرض فانه يمكن الاشارة الحسية اليه لكن لا يصح ان يقال بانه هنا او هناك بل يقال في حوامل المتحيز انه
فان قيل فهذا التعريف يشتمل على سؤالين احدهما ان قوله يمكن ان يشار اليه الى آخره يلزم عليه ان يقال الجسم
الذي علم الله وجوده في الخارج عن اشارته الان متحيز لانه يمكن ان يشار اليه بانه هنا او هناك لان امكان الشي
ثابت وانه لا يمكن ان يشار اليه في الخارج عن اشارته الثاني ان جاز لهم ان يقيدوا بالكون فانه يمكن ان يشار اليه
بانه هنا او هناك مع انه ليس بمتحيز والجواب عن الاول انه لا حيلة فيه الا تقييده بالموجود وعن الثاني انا
~~انا نقول~~ ونكر الحيز القابل الى ان ينتقل اليه جسم آخر او بقدر مكان وهو الفضاء الخالي المعاد للجسم
المتمكن فيه حتى انه لو فرض تمكنه فيه صار مكاناً له فعلى هذا كل ما هو في المكان فهو في الحيز وليس كل ما هو في الحيز
فهو في المكان اذا عرفت معنى المتحيز فنقول المتحيز اما ان يكون قابلاً للقسمة او لا يكون فان كان
قابلاً للقسمة فهو الجسم واختلفوا في اقل ما يتركب منه الجسم من الجواهر فقال بعضهم ثمانية وقال امام الحرمين
الجوهران اذا ائتلفا صارا جسماً ويمكن ان يقال عليه قد زعمتم ان الجسم لا بد ان يكون قابلاً للانقسام
فلو كان الجوهر الفرد حال الاجتماع جسماً لزم قبوله للانقسام وهو محال ولا جواب له عن ذلك الا ان
نمنع قولنا ان كل جسم قابل للانقسام بل البعض كذلك والبعض ليس كذلك وقالت المعتزلة الجسم
هو الطويل العريض العميق ثم قالوا واقل ما يحصل منه ذلك ثمانية اجزاء لانا اذا وضعنا جزءين حصل الطول واذا وضعنا
عليهما جزءين آخرين حصل العرض واذا وضعنا عليهما صفاً آخر مثلهما حصل الجسم والنزاع في ذلك لفظي واما ان لم يكن
المتحيز قابلاً للقسمة فهو الجوهر الفرد وسيأتي الكلام فيه فهذا هو القول في الشي الذي يكون قائماً
بنفسه ويكون متحيزاً واما القسم الآخر وهو الذي يكون قائماً بنفسه ولا يكون متحيزاً فهو الجوهر العقلي وقد
اختلفوا في ثبوته فالمحققون من المتكلمين اثبتوه وذهب النظام منهم ومن المتكلمين الى انكاره وذهبت
الكرامية والحنابلة الى انكار موجود لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز مطلقاً سواء كان ذلك الموجود واجباً

او ممكنا واتفق جمهور العقلاء على اثبات موجود دليله هذا شانه واجب لذاته وهو الله سبحانه وتعالى وقد احتج
المتكلمون بتحديد العقل بل نفيه بان قالوا لو فرضنا موجودا كذلك لكان مساويا للباري تعالى في كونه غير متحيز
وغير حال في المتحيز ويلزم من المساواة في ذلك المساواة في تمام الماهية واعترض المصنف على هذا الكلام
بعد ان هذا اشتراك في امر سلبي والاشتراك في السلوب لا يقتضي الاشتراك في الماهية بدليل ما ذكره في النظر
في الكتاب بل الاشتراك في الصفات الثبوتية لا يوجب الاشتراك في الماهية لجواز اشتراك المختلفات في وصف
واحد مشترك واعلم ان ما ذكرناه من التقسيم غير مستقيم على راي الحكماء لانهم يثبتون الموجود الممكن اما ان
يكون في موضوع وهو العرض او لا يكون في موضوع وهو الجوهر واما ان يكون حالا وهو الصورة الجسمية او يكون
محلا وهو الهيولى او يكون مركبا منهما وهو الجسم او لا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما وهو اما ان يكون متعلقا بالاجسام
تعلق التدبير وهو النفس الناطقة او لا يكون وهو العقل واما الموجود الممكن لذاته القائم بغيره فهو المسمى بالعرض
ويسمى عرضا لعروضه على المحل وقيل سمي بذلك لعدم دوامه وبقائه اي يعرض ويزول قال سبحانه وتعالى
هذا عارض ممطرنا وتعالى عرض الحياة الدنيا ثم ان العرض لا يخلو اما ان يكون قائما بالمتحيزات كالالوان والاكوان
وهي الاعراض الجسمانية او يكون قائما بالمجردات العقلية كالعلوم والارادات وهي الاعراض الروحانية

المتن المراد من الاعراض اما ان يكون بحيث يلزم من حصولها صدق النسبة الى الغير **الشرح**
لما فرغ من تقسيم الموجود الممكن القائم بالنفس الى اقسامه شرع في تقسيم الموجود الممكن القائم بالغير الذي هو
المسمى بالعرض الى اقسامه فقال الاعراض اما ان يكون بحيث يلزم من حصولها صدق النسبة او صدق قبول
القسمة او لا هذا ولا ذاك اما الاول فهو الاعراض النسبية وهي سبعة اقسام واعلم ان هذا النوع من
التقسيم مستقيم على راي الحكماء فان المقولات عندهم عشر واحدها الجوهر وقد ذكرناه وبقية الاقسام
التسعة على وفق رايهم واما التسعة الباقية فهي المذكورة في هذه المسائل الا ان المصنف اهمل فيها
ذكر بعض انواع الكم والكيف اما القسم الاول من الاعراض النسبية فهو حصول الجسم في مكانه وهو المسمى
بالكون في اصطلاح المتكلمين وبالاين في اصطلاح الحكماء واعلم ان الكون منه ما هو حقيقي كحصول الشيء
في مكانه الخاص به الذي لا يسع غيره ومنه ما هو غير حقيقي ككون الانسان في الدار او في السوق او في البلد
او في الاقليم بل في الارض كلها فان هذه اينات غير حقيقية ولهذا اذا سئل عنه اين هو صح ان يجاب باي
واحد كانت من هذه الاينات وقد اختلفوا في المكان الذي يحل فيه الجسم فذهب ارسطو واتباعه
الى انه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وذهب افلاطون
ومتبعيه الى انه هو البعد المجرد موجودا قالوا ابعاد غايات الاناء الحاوي لها ابعاد ثابتة يتعاقب عليها الاجسام
وهي امتدادها مكان ثم اختلفوا فمنهم من جوز خلو هذه الابعاد عن الاجسام وهم القائلون بالخلا ومنهم

١٧

لم يرد ذلك ومما يجب ان يعلم هو ان حصول الجسم في المكان نسبة بينه وبين المكان فيكون مغايرة لذات الجسم والمكان
لا يمكن الا ان من المتكلمين من اثبت معنى لاجله صار الجسم بحيث توجب هذه النسبة وسماه بالكون وقال
الكون علة للكائنية ومنهم من انكر ذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان الكون جنس تحته انواع اربعة الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق ووجه الحصر هو ان يقال الجوهر لا يخلو اما ان يعتبر حصوله في الحيز بالنسبة الى جوهر اخر او لا يعتبر
كذلك فان كان الاول فهو ان كان بحيث يمكن ان يتوسط بينهما ثالث فلا يخلو اما ان يكون بحيث لا يمكن
ان يتوسط ثالث بينه ومن عدم هذا يكون افتراقا والاول هو الاجتماع والثاني هو الافتراق فالحركة في اصطلاح
المتكلمين عبارة عن حصول الجوهر بعد ان كان في حيز اخر والسكون عبارة عن الحصول في الحيز الواحد اكثر من
زمان واحد فعلى هذا يكون السكون امرا وجوديا كالحركة فانه لا يختلف باهيتها واما الحكماء فعندهم ان الشيء
السكون عدمي فالحركة عبارة عن الانتقال من الحيز الاول الى الحيز الثاني والسكون عبارة عن عدم
الحركة عما من شانه ان يتحرك فلذلك جعلوه عدميا قال المصنف في كتابه المسمى بشرح العيون الذي يغلب
على الظن ان النزاع بينهم وبين المتكلمين في ان السكون عدمي ام ثبوتي نزاع لفظي وذلك لان الجسم اذا سكن
فقد حصل هناك امران زوال الحركة وعدمها والثاني حصوله في ذلك الحيز فهو ثبوتي فيثبت ان التوافق
بينهم وبين المتكلمين حاصل من حيث المعنى **المتن** الثاني حصول الشيء في الزمان وهو متى **الشرح**
لما فرغ من المقولة الاولى من الاعراض شرع في المقولة الثانية منها وهي المسماة عندهم بمتى وهي عبارة عن الشيء
الزماني ككون الشيء في السنة او في اليوم وقد زيد في رسمها فقيل هي عبارة عن حصول الشيء في الزمان او
في طرفه فان كثيرا من الاشياء تقع في طرف الزمان اعني في ان من الانات ومع ذلك يصح ان يسال عنها بمتى والفرق
بين الزمان والان ان الزمان مقدار يقبل القسمة بخلاف الان فنسبة الان الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط وكما ان الاين
انقسم الى حقيقي وغير حقيقي فكذلك متى ينقسم الى حقيقي وهو كون الشيء في الزمان الذي يطابق وجوده ولا يفضل
عليه ككون الكسوف مثلا في ساعة معينة من الليل والى غير حقيقي وهو ككون الكسوف في ليلة كذا بل في شهر
كذا بل في سنة كذا بل في دور كذا **المتن** الثالث النسبة المتكررة **الشرح** اعلم ان الاضافة حالة تعرض
للجوهر بسبب كون غيره في مقابلته ولا يعقل وجودها الا بالقياس الى الغير كالابوة فانها عارضة للاب وماهية
الاب ليست مضافة في ذاتها من حيث انها ماهية لكن يلحقها الاضافة وكذا الابن فان له ماهية هو بها جوهر
مخصوص وليس بمضاف من هذا الوجه بل يلحقه اضافة الى الاب وبسبب تلك الاضافة يقال له ابن فالاب
ليس بمضاف حقيقي وكذا الابن وانما المضاف الحقيقي هو الابوة والبنوة واعلم ان الاضافة ليست جوهرا ولا عرضا
بالمضاف بل كل واحد منهما مقيس بالاضافة الى الاخر اضافة الاخرى ثم ان الاضافة قد تعرض للمقولات كلها
ومن ذكر ما ذكر في كتابنا الذي سميناه المباحث المشرقية فمن اراد تفصيل ذلك فليطالعه مع ساير المباحث الشريفة

في مقولة الاضافة واما هنا فنقتصر على هذا القدر اذ لا تعلق لهذه المباحث بعلم الكلام **المتن** الرابع تأثير الشيء في غيره وهو الفعل **الشرح** اعلم ان هذه المقولة عبارة عن كون الشيء بحيث يؤثر في غيره اثرا غير قار الذات بل الابدان يتجدد ذلك كالمسخن في دام يسخن والمبرد ما دام يبرد والمنقطع ما دام يقطع **المتن** والخامس انفعال الشيء بغيره وهو الانفعال **الشرح** اعلم ان هذه المقولة عبارة عن كون الشيء متأثرا من غيره ما دام في ذات التأثر مثل التسخن والتبرد والتقطع لا كالسخونة والبرودة وبينهما فرق فان التأثر هو الانتقال والنقص في حال حال وهو حقيقة الحركة وان الاثار الحاصلة القارة الذات بعد وقوف الحركة تكون من مقولة الكيف لا من مقولة ان ينفعل **المتن** ان دس كون الشيء طابعه الى جزء

الشرح اعلم انه اذا صار الشيء محاطا به فهو على وجهين احدهما ان يكون بحيث ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به وهذا هو الملك والجدة كالتقمص والتعمم والتختم والتنعل والثاني ان لا ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به وهو الاين ولما كان هذا الانتقال كالنوعين للشيء والصيد ويكون الشيء طابعه عليه هذا الباب الشيء الرئيس في كتبه هذه المقولة عبارة عن النهج **المتن** السابع الهيئة الحاصلة للجسم الى الجزء **الشرح**

اعلم ان هذه المقولة عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم الى الجزء اعلم ان هذه المقولة عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى البعض وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه كالمكان مثل ان يكون القيام والقعود والركوع والسجود وهذه الهيئة هي المسماة بالوضع وهي عارضة للجملة الجسم لا لاحاد اجزائه **المتن** ومنهم من قال هذه النسب لا وجود لها في الاعيان الى اخره **الشرح** اعلم ان كل ومن هذه الاعراض السبعة من قبيل الاعراض النسبية وقد ذهب جمهور المتكلمين الى انها غير موجودة في الاعيان بل هي اعتبارات ذهنية واحتجوا على ذلك بوجوه احدها ما ذكره في الكتاب وتقريره هو انها لو كانت موجودة ولا بد وان يكون محالها متصفة بها فاتصاف محالها بها يكون نسبة اخرى ولزم التسلسل الثاني لو كانت الاضافة موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الموجودية ومخالفة لها في ماهيتها المخصوصة فوجودها غير ماهيتها فاتصاف ماهيتها بوجودها يكون اضافة اخرى ولزم التسلسل لهما الثالث هو ان المفهوم من كون الشيء معلوما في العرض وقابلا للغير ومن كونه ابا وابنا مغاير للمفهوم من تلك الذات المخصوصة وذلك المفهوم المغاير ليس سلبيا محضا لان قولنا هو ليس نقيض لقولنا ليس هو والذي هو سلب ورافع السلب ثبوت فهذه المفهومات امور ثبوتية زائدة على الذات ثم قالوا وحجة المخالف ليس الا الزام التسلسل فيه ونحن نلتزمها اجابت المتكلمون بان قالوا انما التسلسل باطل بطريق التطبيق وقد مرت الاشارة اليها حيث ان العدم ليس بشيء واما قولهم انكم التزمتم هذه التسلسلات الان المحال وما لازم في ذلك فان التسلسل انما يتحقق في امور يتحقق كل واحد منها بغيره لا الى نهاية الا ان القول

يكون البسيط اجزاء وجودا زائدا عليه هذا الانتفاء لان كل شيء من الوضعين فلا تنقيض فالتضايف لها متوسط بينهما فالملتصقان غير ملتصقين هذا خلف **المتن** انقسام الثاني من الاعراض هو الاعراض الموجبة لقبول القسمة الى آخره **الشرح** لما قسم الاعراض الى ثلاثة اقسام الى الاعراض الموجبة للنسبة والى الاعراض الموجبة للقسمة والى الاعراض التي لا توجب قسمة ولا نسبة وذكر القسم الاول شرع في القسم الثاني وهو الاعراض الموجبة للقسمة وهو المسماة بالكم عندهم وقد علم في رسم الكم وهو العرض الذي يقبل لذاته المساواة واللامساواة والتجزي اذا عرفت هذا فنقول ينقسم الكم الى متصل ومنفصل فالمتصل هو الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى عند حد واحد مشترك بينها والمنفصل ما لا يمكن ان يفرض فيه ذلك والمتصل ينقسم الى قار الذات وهو الوضع والى غير قار الذات وعدم الوضع فالقار الذات ذو الوضع هو الذي يوجد لاجزائه المفروضة اتصال وثبات يمكن ان يشار الى كل منها انه ثم ومنه ما يقبل الاشارة في جهة واحدة وهو الخط ومنه ما يقبل في جهتين فقط وهو السطح ومنه ما يقبل ذلك في جهات ثلاث وهو الجسم التعليمي وسمي انفاقيا لانه ثبوته بين السطوح وعمقا اذا اعتبر فيه النزول وسمكا اذا اعتبر فيه الصعود فهذا ما نقول في الكم المتصل القار الذات واما المتصل الغير القار الذات فهو الذي ليس لاجزائه المفروضة ثبات ووضع بل هي انما توجد على التجدد والتقضي فهو الزمان وقد اختلفوا في انه هل هو موجود في الخارج ام هو امر اعتباري ذهني واختلفوا ايضا في ماهيته فمنهم من زعم انه مجرد عن المادة وقال انه واجب لذاته ومنهم من جعله جسما وقال انه فلك معدل النهار ومنهم من جعله عرضا قارا وقال انه هو الحركة ومنهم من جعله عبارة عن مقدار الحركة وهو اختيار ارسطو واتباعه وقد تكلمنا في جميع ذلك في الكتاب الذي انتخبناه من المباحث المشرقية فمن اراد تحقيق ذلك فعليه بمطالعته واما الكم المنفصل فهو العدد الذي ليس له ان يفرض بين اجزائه المفروضة حد مشترك يصل احدهما الى الاخر كالنقطة المفروضة المشتركة بين قسمي الخط وكالخط المشترك بين قسمي السطح وكالسطح المشترك بين قسمي الجسم التعليمي وكالآن المشترك بين الماضي والمستقبل **المتن** والقسم الثالث العرض الذي لا يقتضي قسمة ولا نسبة الى آخره **الشرح** لما فرغ من ذكر القسمين الاولين من الاعراض شرع في القسم الثالث وهو العرض الذي لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهو المسمى بالكيف عندهم ويمكن ذكره بجميع اقسامه وقد علم في رسمه انه هيئة قارة في الجسم لا توجب اعتبار وجودها فيه نسبة الى امر خارج عنه ولا الى اجزائه ولا قسمة له في ذاته وانواعه اربعة فالاول الكيفيات المختصة بذوات الانفس وهي التي يكون مشروطة بالحياة وهي ان كانت راسخة سميت ملكات مثل العلم والعفة والشجاعة وان لم تكن راسخة سميت حالات مثل غضب الحليم ومرض الصحيح وهذا النوع من الكيف ينقسم الى الادراك وغيره اما القسم الاول

الادراك وهو اما ادراك الكليات كالعلوم والظنون ونحوها والمدرك لها النفس الناطقة وسيأتي الكلام فيها
واما ادراك الجزئيات والمدرك لها اما الحس او الباطن اما الاول فخمسة اولها اللمس وهو قوة منبثة الظاهر
في جلد البدن واعضائه يدرك بها ما يماسه وهو شرفها بالمضافة وهي سارية في جميع البدن وانما خلقت في الحيوان
ليدرك ما يضاده فيحترز عنه وطلب منه ابقاء التمكن من الحركة ليقدر على الاحتراز فلا جرم كان حيث وجد متحرك
بالارادة وثانيها الذوق وهو مشروط باللمس وانما خلق لجلب النافع وهو قوة مرتبة في العصبة
المفروشة على جرم اللسان يدرك الطعوم المتحللة من الاجرام المماسة له المخالطة للرطوبة العذبة التي فيه
فيحيلها فيحس وثالثها الشم وهو قوة مرتبة في زائدتي الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك ما تؤدي
اليها الهواء المستنشق من بخار ذي الرائحة ورابعها السمع وهو قوة مرتبة في العصب المفروش
في باطن سطح الصماخ يدرك ما يتأدى اليه بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع انضغاطا بعنف يحدث منه
تموج فاعل للصوت ويتأدى الى الهواء الراكد في تجويف الصماخ ويموجه بشكل نفسه فيماس امواج
تلك الحركة سطح العصبة فيسمع وخامسها البصر وهو قوة مرتبة في العصبة المجوفة تدرك ما ينطبع
في الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام ذوات الالوان المتأدية اليها بتوسط الاجسام الشفافة واما
الثاني فهو الحس الباطن وهو اما ان يكون مدركا فقط او مدركا ومتصرفا معا والاول اما ان يكون
للصور الجزئية او للمعاني الجزئية واعني بالصور الجزئية كالخيال الحاصل من زيد وعمرو وبالمعاني الجزئية
كادراك ان هذا الشخص صديق وذلك الاخر عدو والمدرك للصور الجزئية الحس المشترك وهو المجمع لصور
المحسوسات الظاهرة كلها والمدرك للمعاني الجزئية هو الوهم وخزانة الحس المشترك هو الخيال وخزانة
الوهم الحافظة فهي اربعة الحس المشترك وخزانته وهي الخيال والوهم وخزانته وهي الحافظة واما
القوة المتصرفة فهي التي من شانها ان تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين بالتركيب والتحليل فتركب
صورة انسان يطير وجبل من ياقوت وهذه القوة ان استعملها القوة الوهمية تسمى متخيلة وان استعملها
القوة العاقلة تسمى مفكرة واما القسم الثاني من النوع الاول من الكيف فهو التحريك اعلم ان القوى
المحركة اما باعثة او فاعلة اما الباعثة فهي التي اذا ارتسم في الخيال صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت
الفاعلة على التحريك وهي ان حملت على تحريك يجلب به الشيء المتخيل انه نافع او لذيذ تسمى قوة شهوانية
وان حملت على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا سميت قوة غضبية واما القوة الفاعلة فهي القوة المنبثة
في الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج العضلات وتجذب الاوتار والرباطات الى جهة
المبدأ او ترخيها فيمتد الاوتار الى خلاف جهة المبدأ فهي التي تستعد بها الاعضاء لقبول الحس والحركة
وتسمى هذه القوة الحيوانية فهذا تفصيل القول فيما يتعلق بالادراك والتحريك واما النوع الثاني

الضغط والضغطة ... ضغطه اي زحمه الى الحائط ... ضغطة القبر

والكيفيات من الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمسة الظاهرة المذكورة وهي ان كانت راسخة سميت
بالانفعاليات وان كانت ضعيفة سميت بالانفعالات واعلم انه فرق بين ادراك تلك الاعراض المحسوسة
وبين نفس تلك الاعراض وان اشترك كل منهما في كونه اعراضا فادراك تلك الاعراض من القسم الاول
الثاني من الكيف واما نفس تلك المدركات المحسوسة فهي من النوع الثاني منه اما المحسوس بالقوة الباصرة فهو قسمان
الاول اللون وهو بانواعه متصور لنا تصورا اوليا فلا يمكن تعريفه وهو ما يحس به اولا ثم بواسطة
الاحساس به يحس الشكل ثانيا فاحساس الشكل متوقف على وجود اللون وهل اللون متوقف على وجود
الضوء ام لا مختلف فيه فعند ابن سينا ان الضوء شرط لوجود اللون وعندنا شرط لكونه مرئيا واعلم ان الفرق بين
مطلب الضوء والنور والبريق والشعاع هو ان الظهور اذا كان للشيء من ذاته يسمى ضوءا وذلك مثل الشمس واما الظهور
الذي للشيء من غيره فيسمى نورا كالجدران المستنيرة بضوء الشمس او السراج واثر الظهور الذي للشيء من
ذاته يسمى شعاعا واثر الظهور الذي للشيء من غيره يسمى بريقا كالمرآة اذا عرفت هذا ... فاعلم
ان من الناس من قال الضوء جسم ينفصل عن المضيء ويتصل بالمستضيء وهو باطل لان الاجسام ... في
الحسية ومختلف في كونها مستضيئة وهذا يدل على ان النور والظلمة مغايران للجسم واما
المحسوس بالقوة السامعة فهي الاصوات والحروف اما الصوت فقد قال بعضهم الصوت
عبارة عن اصطكاك الاجرام الصلبة وهو خطأ لان الاصطكاك مماسة قوية والمماسة غير الصوت والحق
ان الصوت من اظهر المدركات اذ هو محسوس ومعلوم بالضرورة فيمتنع تعريفه واما الحرف فاعلم ان الرئيس
حده بانه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله في الخفة والثقل تميزا في المسموع واما
المحسوس بالقوة الشامة فهو الروائح وليس لها اسم الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة
ورائحة منتنة واما بان يشتق لها من الطعوم المقارنة لها اسم فيقال رائحة طيبة ومنتنة واما
المحسوس بالقوة الذائقة فهو الطعوم التسعة وهي الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة
والعفوصة والقبض والتفاهة واعلم ان الجسم اما ان يكون عديم الطعم وهو التفه اما
حقيقة او في الحس وهو الذي له طعم لكنه لكثافته لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان حتى يدركه
ثم اذا احتيل في تلطيف اجزائه احس منه بطعم كالنحاس واما ان يكون له طعم وبسائط الطعوم
ثمانية لان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل للثلاثة اما الحرارة او
البرودة او القوة المعتدلة بينهما فالحار ان فعل في الكثيف حدثت المرارة او في اللطيف حدثت
الحرافة او في المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف حدثت العفوصة
او في اللطيف حدثت الحموضة او في المعتدل حدثت القبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت

المسموعة او الكثيف صرفت الحلاوة او في المعتدل حدثت التفاهة الغير البسيطة فالحرافة اسخن الطعوم ثم المرارة
ثم الملوحة واعلم بان العفوصة ابردها ثم القبض ثم الحموضة وقد يجتمع الطعمان في الجسم الواحد مثل المرارة
والقبض في الحضض ويسمى البشاعة واجتماع الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ واما المحسوس
بالقوة اللامسة فهو ما عداه الكلام اثنى عشر كيفية الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة
والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة اما الحرارة والبرودة
فقد قال الرئيس ان الحرارة هي التي تفرق بين المختلفات وتجمع بين المتشاكلات والبرودة هي التي
تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات والمصنف لو كان يعيب على امثال هذه التعريفات لان العلم الضروري
لان العلم الضروري حاصل بماهية امثالها فيمتنع تعريفها وهما وجوديان وقال الناس ان البرودة
عدمية لانها عبارة عن عدم الحرارة وهو خطأ فانا نحس من البارد بكيفية محسوسة واما الرطوبة واليبوسة
فهما ايضا وجوديتان والرطوبة جنس تحتها انواع فان رطوبة الدهن ليست من جنس رطوبة الماء وقيل ان
الجسم الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه عن قبول التشكلات الغريبة واليابس هو الذي في طباعه
المانع من ذلك فعلى هذا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة واما الثقل والخفة فقد قيل في
حد الثقل انه قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن
الوسط وقال الرئيس في الحدود الثقل عبارة عن الكيفية التي يكون الجسم بها مدافعا لما يمنعه
عن الحركة الى جهة السفل وعند المصنف الثقل امر محسوس لا يمكن تحديده واعلم بان الثقل امر
زايد على الحركة لان الثقيل الساكن في الجو قسرا نحس ثقله والزق المنفوخ تحت الماء قسرا نحس خفته
مع عدم حركتهما واما الصلابة واللين فاعلم انهما وجوديان فان الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال
واللين هو الاستعداد الطبيعي نحو الانفعال فليس لهما بان يجعل عدميا للآخر اولى من العكس
واللين غير الرطوبة فان الشمع لين وليس برطب والعجين لين وليس برطب وعند الحكماء
من جعل اللين امرا عدميا فقال الصلابة عبارة عن ممانعة الغامز واللين عبارة عن عدم ممانعة
الغامز فان الاصبع اذا وقع على العجين انغمر العجين تحت الاصبع والمتكلمين ان يقولوا عدم ممانعة الغامز
من لوازم اللين لا انه نفسه واما النوع الثالث والرابع من الكيف فقد ترك المصنف ذكرهما
في الكتاب اما النوع الثالث فهو من الكيفيات الغير المحسوسة وهو الاستعداد الشديد اما نحو القبول
وهو اللاقوة كالممراضية او نحو اللاقبول وهو القوة كالمصحاحية والنوع الرابع الكيفيات المختصة
بالكميات وهذا النوع يعرض اولا للكمية وبواسطتها للجسم فان الشكل مثلا اولا يعرض للمقدار
ثم للجسم بتبعيته واقسامه اربعة الاول الشكل والثاني ما ليس بشكل مثل الاستقامة والانحناء
للخط

للخط الثالث ما يحصل من اجتماع اللون والشكل ويسمى بالخلقة والهيئة والرابع الكيفيات العارضة
للعدد مثل الزوجية والفردية وتحقيق القول في تمييز هذه الاقسام بعضها عن بعض ان نقول الكيفية
المختصة بالكمية اما ان يكون مختصة بالمنفصل وهو مثل الزوجية والفردية او بالمتصل وقد عرفت
ان اقسامه اربعة الزمان والجسم والسطح والخط اما الزمان والجسم فلم يدل الدليل على اختصاصهما
بكيفية لا توجد في الجسم الطبيعي الا بواسطتهما بخلاف السطح والخط فالعارض للخط الاستدارة والاستقامة
والعارض للسطح اما ان يكون لاجل كونه محيطا بالخط او ليس لاجل ذلك فالاول هو الشكل والثاني
هو اللون ثم ان مجموع الشكل واللون هو المسمى بالخلقة المتن البحث الثامن [illegible] الجوهر الفرد
هو الجزء [illegible] الشرح لما فرغ المصنف من المقولات التي ذكرها وكان من جملة ما ذكرها الجوهر الفرد اراد
ان يبين القول فيه وقبل الشروع في اثباته بالدليل لا بد من تلخيص محل النزاع فنقول كل
جسم فاما ان يكون مركبا من اجزاء هي اجسام مختلفة الطباع كبدن الانسان ولا شك ان اجزاءه حاصلة بالفعل
ومتناهية واما ان لا يكون كذلك كالماء الواحد ولا شك انه قابل للانقسام والتوقف فانه لم يمكنه فيه ان
يكون حاصلة بالفعل او غير حاصلة وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية فيحصل من هذا التقسيم
اقسام اربعة الاول كون الجسم مركبا من اجزاء متناهية بالفعل كل واحد من تلك الاجزاء المسماة بالجواهر
الفردة عند المتكلمين لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وهو مذهب جمهور المتكلمين
والثاني كونه مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو مذهب النظام والثالث ان لا يكون الاجزاء بالفعل بل
بالقوة وهي متناهية وهو مذهب محمد الشهرستاني وحكي عن بعضهم من اهل الطوب انه قال الجسم ينتهي بالتجزية
الى ان يمحق فيعود هيولى والرابع ان يكون الاجزاء بالقوة وهي غير متناهية وهو مذهب الحكماء وزعموا ان الجسم
البسيط واحد في نفسه كما هو عند الحس وليس فيه شيء من المفاصل بالفعل لكنه قابل للانقسامات لا الى نهاية
لها بالقوة مع اعترافهم بان كل ما يخرج من الانقسامات من القوة الى الفعل فهو متناه وهذا كما يقولون انه تعالى
قادر على مقدورات غير متناهية مع قولنا ان حدوث ما لا نهاية له محال اما المتكلمون فقد احتجوا على
اثبات الجوهر الفرد بدليلين للمصنف ما ذكره في الكتاب ... الحركة
دائرة او مركب من اجزاء متناهية كل واحد منها غير قابل للقسمة الرياضية وبيان ذلك ان تركب الجسم من
جواهر فردة مبني على المقام الاول وهو ان يقول ان ثبت ان الجسم يتحرك بعد ان لم يكن
متحركا فهذه اي كونه صفة زائدة على الجسم ثم نقول هذه الصفة اما ان لا يحصل شيء منها في الحال او
يحصل فان لم يحصل منها شيء في الحال استحال ان يصير ماضيا او مستقبلا وذلك لان الماضي هو
الذي كان حاضرا في زمان والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره في ثاني الحال فالذي لم يكن له حضور اصلا لم يكن ماضيا

ولا مستقبلا ولا حاضرا وكلما كان كذلك لم يكن موجودا البتة فيلزم نفي الحركة اصلا هذا خلف فظهر انه لابد
وان يحصل من الحركة شيء في الحال غير الحاضر في الجانب الماضي بعد القسمة بحسب الزمان اولا فنقول
ان كان الاول افترض فيه جزءان احدهما قبل الاخر لان القسمة الزمانية هكذا انكون فحينئذ كان النصف
الاول موجودا لم يكن النصف الثاني حاضرا وحين حضر النصف الثاني فقد فات النصف الاول فلم يكن
الكل حاضرا هذا خلف ثم نعيد التقسيم الاول في ذلك النصف على التحليل ان كان منقسما بحسب
القسمة الزمانية لم يكن مجموعه موجودا فان كان موجودا حاضرا وجب ان لا يكون منقسما بحسب القسمة
الزمانية فثبت ان الحاضر من الحركة غير قابل للقسمة الزمانية اذا عرفت هذا فنقول اذا انقضى ذلك
الجزء وحصل بعد انقضائه شيء آخر هو ايضا حاضر فوجب ان لا يكون منقسما وهكذا القول في الجانب
من الحركة والزمان والمسافة فثبت ان الحركة مركبة من اجزاء متتالية كل واحد منها غير قابل للقسمة ولقائل
ان يقول ان الزمان ايضا مركب من اجزاء متتالية كل واحد منها غير قابل للقسمة في الوهم والجزء منها ذكره
في الكتاب وهو ان الآن اي الحاضر الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل لا يقبل القسمة والا لم يكن
حاضرا واذا انعدم يكون عدمه دفعة فيكون آن عدمه حاصلا عقيب وجوده وكذلك القول
في الآن الثالث وذلك يوجب كون الزمان مركبا من آنات متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة
وثانيهما ان الزمان كم فهو اما متصل وهو محال لان الماضي معدوم والمستقبل معدوم فيلزم ان يكون
احد المعدومين متصلا بالمعدوم الآخر بطرف موجود وهو محال ولا منفصل فتعين ان يكون الزمان
مركبا من آنات متعاقبة وهو المطلوب اذا عرفت هذا فنقول المقدار والمسافة الذي يتحرك المتحرك
فيه بازاء الجزء الذي لا يتجزى من الحركة ان الجزء الذي لا ينقسم لا يخلو اما ان يكون منقسما او لم يكن فان كان
منقسما كان الحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها فحينئذ يكون ذلك الجزء من الحركة منقسما وذلك لان
في الزمان منقسما وقد بينا انه غير منقسم هذا خلف وان لم يكن منقسما فهو الجوهر الفرد الوجه الثاني
هو انا اذا وضعنا كرة على سطح مستو فموضع الملاقاة اما ان لا يكون منقسما والا لكان موضع
الملاقاة منطبقا على السطح المستوي والمنطبق على المستوي مستو فاذا ذلك الموضع من الكرة مستو
ثم اذا زالت الملاقاة عن ذلك الموضع ووصلت على موضع اخر يتلو الاول فذلك الموضع ايضا منقسم فاذا
تصير الكرة مضلعة فلا يكون الكرة كرة هذا خلف واذا لم يكن موضع الملاقاة منقسما فهو ان كان متحيزا فهو المطلوب
وان كان حالا في المتحيز يجب ان لا يكون محله منقسما والا لزم انقسامه لانقسام محله صرح به الامام في الكتاب
[المتن] ثم اجزاؤه لابد وان يكون جواهر الا [illegible] والا لزم قيام العرض بالعرض وهو محال — آخره
لصحة الاتيان بالواو اذا وضعنا صحيحا ثبت الجوهر [الشرح] لما فرغ من الدلالة على ثبوت الجوهر
الفرد

انه وذكر في شرح تنبيه شبهة وقد احتج الحكماء بوجوه الاول ما ذكره في الكتاب وهو الذي عول عليه الشيخ الرئيس في
الاشارات وتقريره ان نقول اذا وضعنا جوهرا بين جوهرين فالوسطاني منعهما من التلاقي فالوجه الذي يلاقيه
احد الطرفين غير الذي يلاقيه الطرف الاخر فينقسم وهو المطلوب وان لم يمنعهما من التلاقي كان الطرفان
متداخلين في الوسط فلم يحصل هناك ترتيب وضع ولا ازدياد حجم وليس كذلك الثاني ان كل متحيز يوصف
فان يلتقيه غيره فيكون منقسما الثالث اذا وقع الضوء على احد جانبيه كان يصير احد وجهيه مستضيئا
وبقي الآخر مظلما وذلك يوجب الانقسام [المتن] والجواب ان الاوجه [الشرح] لما قرر شبه الخصم شرع
في الجواب عنها واعلم ان الجواب وكلامهم على تحقيق احدها ما ذكره في الكتاب وتقريره ان نقول ما ذكر من
الوجوه لا يقتضي الا تغاير الجهات لا تغاير الذات فلا نسلم لا يجوز ان يكون في ذاته والوجهان
عرضان يقومان به والذي يدل على ان تكثر الصفات والاعتبارات لا يوجب تكثر الذات امور
الاول ان عندكم الجسم انما يلاقي جسما آخر بواسطة سطحه ثم قلتم بان السطح عرض قائم به
فلم لا يجوز تصور مثله هنا الثاني ان ما ذكرتم من ملاقات الطرفين تسليم الاضافة والاضافة لا توجب
التكثر في الذات كما في حق الباري تعالى وكما في الوحدة اذ لها نسبة خاصة مع كل عدد الثالث ان المركز
الذي هو نقطة عندكم حقيقة بالاتفاق يحاذي جملة اجزاء الدائرة ولا يلزم انقسامه بحسب انقسام الدائرة
واما الوجه الثاني فالجواب عنه ان الجوهر اذا كان يلاقي باحد طرفيه شيئا وبالطرف الآخر شيئا آخر
فقد اختص كل واحد من طرفيه بعرض لا يوجد في الاخر ولا شك ان ذلك يوجب حصول الكثرة بالفعل
فاذا لابد وان يتصف ذلك الجوهر بانه يلاقي احد طرفيه بالسطح الاول باحد طرفيه دون الآخر فيتصف ذلك النصف
والكلام فيه كالكلام في الاول فيفضي ذلك الى حصول انقسامات غير متناهية وذلك ليس بحق عندكم فما هو
نتيجة هذه الوجوه باطل عندكم وما هو حق عندكم لا تنتجه هذه الوجوه [المتن] المسألة الثانية في حصول
الجوهر الفرد في الحيز صفة قائمة به الى اخره [الشرح] لما تقدم ان الكلام في الجوهر والعرض وشرع في
ثم اثبات الجوهر الفرد الذي انكرته الفلاسفة اراد ان يثبت وجود الاعراض فان قوما من المتقدمين
انكروا وجود الاعراض بالكلية فلذلك قال حصول الجوهر في الحيز صفة قائمة به فانه من حيث ذلك
فقد ثبت وجود العرض وتعين الخصم به محجوجا وقد احتج على ذلك المطلوب في الكتاب بوجوه ثلاثة
كلها في غاية الظهور فلا نطول الكلام بشرحها [المتن] المسألة الثالثة في ان الحق عندي ان الاعراض يمتنع
البقاء عليها الى اخرها [الشرح] لما فرغ من اثبات العرض رتب عليه بعض احكامه وهو اثبات
بقائه وقد اختلفوا في ان العرض هل هو باق ام لا فذهب اصحابنا انه غير باق بل ومراده منه
ان الله تعالى يعدمه في الزمان الثاني ثم يجدد مثله ومذهب الفلاسفة والمعتزلة انه باق وهو اختيار المصنف

وقد احتج على انه باق بما ذكره في الكتاب وتحقيقه ان نقول الاعراض جائزة الوجود في الزمان الاول
فيكون جائزة الوجود في جملة الازمنة وانما قلنا انها جائزة الوجود في الزمان الاول لانها وجدت بعد عدمها
فيكون ماهيتها قابلة للوجود والعدم ولا معنى لكونها ممكنة في الزمان الاول الا ذلك وبيان المقام الثاني
هو ان الامكان لازم من لوازم ماهيتها لانه لو لم يكن من اللوازم لكان من العوارض وهو محال لانه يلزم منه
انقلاب الممكن واجبا او ممتنعا وبالعكس وهو محال اما اولا فلانه يلزم انقلاب الحقائق واما ثانيا فلانه
يلزم منه نفي احتياج المحدث الى المحدث وهما محالان واذا كان الامكان من لوازم الماهية يلزم ان يكون ممكنة
ابدا فاذا امكن وجودها في الزمان الثاني دام لبقاء وهو المطلوب قال اصحابنا الاعراض جائزة
الوجود بالنسبة الى جملة الازمان ولا نزاع فيه انما النزاع في استمرارها ودوام وجودها فلم قلتم بان
العرض يمكن وجوده بعد سبق وجوده في الزمان الاول بحيث يتصل الوجود الاول بالثاني
وما ذكرتم منقوض بالحركة ثم قالوا الدليل على انه لا يمكن وجوده في الزمان الثاني هو ان وجوده في الزمان
الثاني المسمى بالبقاء جائز فلا بد له من مرجح مبقي وهو ان كان معنى قائما به فهو المطلوب وان كان موجودا
قائما بنفسه فلا يخلو اما ان يكون له اثر او لا يكون فان لم يكن له اثر لا يكون مبقيا وقد فرضناه كذلك هذا
خلف وان كان له اثر فذلك الاثر اما ذاته وهو محال لانه تحصيل الحاصل او امر زائد على ذاته
وهو المطلوب فاذا الباقي باق ببقاء زائد عليه فلو بقيت الاعراض لزم منه قيام المعنى بالمعنى وهو
محال لان المعنى يقولون ان ح حاصل في … هو ان حصوله في الحيز الذي فيه حصلت … ليس
بمستقل الاستقلال بل على طريق التبع لحصول … فيه فما دام الحل … حصول على سبيل
الاستقلال لم يمكن جعل احدهما محلا للآخر … اولى من العكس واما ان يقوم كل واحد منهما
بالآخر وهو محال او … واحد منهما بالآخر وهو الحق بل كل منهما في محل اخر تبعا لحصول ذلك
الشيء فيه ويكونان حاليين فيه ثم ذلك الشيء ان كان عرضا عاد الكلام فيه وان كان جوهرا
فهو المطلوب واعلم ان الفلاسفة جوزوا قيام العرض بالعرض وقالوا الكلام في تفسير الحلول
بما ذكرتم بل الحلول عبارة عن ان يختص شيء بشيء بحيث يصير احدهما منعوتا والاخر نعتا وحينئذ يمكن
ان يكون حالا والمنعوت محلا ثم قالوا الدليل على جواز قيام العرض بالعرض جواز الملاسة قائمة
بالسطح وهو عرض وان السطح قائم بالجسم وايضا فلان البطء قائم بالحركة فان هذه حركة بطيئة وكذا
القول في السرعة **المتن** الباب الثالث في اثبات العلم بالصانع سبحانه وتعالى
وفيه مسائل المسألة الاولى الاجسام محدثة [illegible] **الشرح** انما قدم المصنف ها هنا الحدوث على مسألة
اثبات العلم بالصانع لانها من مقدمات اثبات العلم … وقبل الخوض في الدلالة على حدوث الاجسام

باب في اثبات العلم بالصانع

مسايل

لا بد من تعريف الجسم ومن تعريف المحدث ومن تفصيل مذاهب الناس في هذه المسائل ولنذكرها في ثلث
المسألة الاولى في تعريف الجسم قالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق وزعمت الكرامية
ان الجسم هو القائم بالنفس وزعم بعضهم ان الجسم هو الموجود وزعمت الفلاسفة ان الجسم هو الذي يصح فرض
الابعاد الثلثة فيه اعني الطول والعرض والعمق وقالت الاشاعرة ليس الجسم عبارة عما ذكرتم من الوصف
بل هو عبارة عن المؤلف او عما قام به التأليف لان العرب يقولون هذا اجسم من ذاك او اجسم منه فلو كان
الجسم هو الموجود او القائم بالنفس او الذي يصح فرض الابعاد الثلثة فيه لكان الاجسم هو الذي يكون
اكثر وجودا او اكثر غنيا ما بالنفس او اشد قبولا للطول والعرض والعمق وذلك باطل لان العرب
انما يستعملون لفظ الاجسم فيما هو اعظم حجما وعظم الحجم عبارة عن كثرة التأليف وذلك يدل على صحة ما قلناه
وانما عدل المصنف من اثبات حدوث العالم الى اثبات حدوث الاجسام في الكتاب لان الذي
اراد ذكره في الدلالة على الحدوث هو الطريقة الموصوفة القائلة بان الجسم لو كان ازليا لكان اما متحركا
او ساكنا الى اخره وهذه الطريقة ما دلت الا على حدوث الاجسام فاراد ان يكون الدعوى مطابقة لما تنتجه
هذه الطريقة فلاجل ذلك اقتصر على دعوى حدوث الاجسام كما في المتكلمين فانهم كانوا يدعون حدوث
العالم ثم يذكرون على صحة الدعوى تلك الطريقة لاعتقادهم ان العالم منحصر في الاجسام وفي الاعراض
العالمية وان الدليل اذا دل على حدوث الاجسام فقد دل على حدوث ما يقوم بها والخصم كيف يسلم
لهم انحصار العالم في الاجسام والاعراض فانه يثبت العقول المفارقة فعدل المصنف عن الدعوى
الاجسام اقتصر على دعوى مجرد حدوث الاجسام ولا بأس بان نذكر في هذه المسألة تعريف العالم ايضا
فنقول قال المتكلمون العالم اسم لكل موجود سوى الله تعالى فان قيل على هذا التعريف سؤاله السؤال الاول
انه ادخل في التعريف المقصود الذي هو عام وهو لا يصح ان يكون مقصودا والا لكان … فيكون امتياز الانواع
بعضها عن البعض بفصول موجودة فيكون الكل داخلا في العالم هذا خلف وايضا ادخل في هذا التعريف
العدد الكلي وهو لا يصح ان يكون معهودا للعالم الموصوف الثاني ان … المطلق اما ان يراد به
كل كذا كذا الا زيد به الكل من حيث هو كل بل يريد به كل واحد واحد فاذا قولكم العالم كل موجود معناه
كل واحد واحد مما سوى الله تعالى فيلزم هذا ان يكون الذرة عالما بل البقة تكون مشتملة على عوالم وهو خلاف
اللغة ان قلنا لا نسلم ان الله تعالى الا بواسطة العالم الذي هو مصنوعاته فلو عرفت العالم به لزم
الدور … ان ذلك تعريف للاوضح المحسوس بالاخفى المحسوس وهو غير جائز الثاني
ان قولنا الله ان كان موضوعا للذات لزم ان يكون الصفات من العالم وان كان موضوعا للصفات
لزم ان يكون الذات من العالم وان كان موضوعا للمجموع الحاصل من الذات والصفات لزم ان يكون الذات

مفهوما

وحدوث العالم وان يكون الصفات وحدوث العالم ومعلوم ان كل هذه الاقسام باطلة والجواب عن الاول
انا لا نسلم ما ذكرتم ان لو كان المراد منه التعريف الحقيقي اما اذا كان المراد تبديل لفظ بلفظ افهم منه المراد
لا نسلم ما ذكرتم وعن الثاني ان المتكلمين انما اخذوا اسم العالم من العلامة وكل موجود سواه ممكن فهو علامة على
وجود الله فصح تفسير العالم بما ذكرنا ويكون كل ذرة منه ايضا عالما من حيث كونها علامة على وجود الله
ودليلا عليه ولذلك قيل وفي كل شيء له اية تدل على انه واحد وعن الثالث ان الدور غير لازم
وهذا لان الاله يعرف بتصور العالم واما العالم فلا يعرف بتصور الاله وانما يعرف بالتصديق بوجوده لان
ما وجوده معلوم بالنظر الا ان علما انه معلوم بالفرع فالسؤال ساقط وعن الرابع انا اذا قلنا
لا نسلم ان ما ذكرناه تعريف للاوضح بالاخفى وذلك لان احتياج الحادث والممكن الى المؤثر معلوم بالضرورة
ولا نعني بالاله سوى ذلك المؤثر وعن الخامس لم لا يجوز ان يكون لفظ الله موضوعة للذات
وحدها قوله يلزم منه ان يكون الصفات من العالم قلنا لا نسلم وانما يكون كذلك ان لو لم يكن الاطلاق
القول بان الصفات سوى الذات وكيف يصح ذلك وقد علم من مذهب اصحابنا ان الصفات لا يقال
انها عين الذات ولا غيرها فاذا تقرر التفسير بان العالم كل موجود سوى علمنا انه سوى ذات الله تعالى
المسلك الثاني تفسير الحدوث واجود عبارات المتكلمين فيه ان المحدث هو الذي يكون مسبوقا
بالعدم قالت الفلاسفة السبق والتقدم على اقسام الاول سبق العلة على المعلول كتقدم
حركة الخاتم على حركة الاصبع فان العقل يدرك ترتب حركة الخاتم على حركة الاصبع وان امتنع تأخر
احدهما عن الاخر في الزمان وبعضهم قد ذكر ان مثال هذا النوع من التقدم تقدم الشمس على الضوء
ويتوجه عليه اشكال فعلى هذا ان يقال لم قلتم بان هذا التقدم ليس بالزمان وان الشمس لا ينفك
عن الضوء غايته انا لا نحس تأخر الضوء عن الشمس ولكن عدم الاحساس به لا ينفيه وهذا كما انا نرى هذا
الظل ساكنا مع انه ليس بساكن ولكن لقصر المسافة وصغر الزمان لا تدركه الحس فكذلك هاهنا الثاني
التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين الثالث التقدم بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر الرابع التقدم
بالرتبة اما حسا كتقدم الامام على المأموم او عقلا كتقدم الجنس على الفصل اذا جعلنا المبدأ هو الجنس
الاعلى الخامس التقدم بالزمان كتقدم الاب على الابن فبعد ذلك قالت الفلاسفة ان اردتم بتقدم عدم
العالم على وجوده التقدم بالعلة او بالشرف او بالمكان فالكل باطل بالاتفاق وان عنيتم به
التقدم بالذات والطبع فهو متفق عليه فان العالم ممكن والممكن يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره والذي
~~عين التقدم بالذات والطبع لكن متفق عليه فان العالم ممكن والممكن يستحق العدم من ذاته والوجود~~
من غيره وان عنيتم به التقدم بالزمان لزم منه قدم الجسم ضرورة ان الزمان لا يعقل الا مقدار الحركة اللاحقة للجسم
وهو

وهو نقيض مطلوبكم فثبت ان تفسير المحدث بما ذكرتم باطل والجواب المراد منه نوع اخر من التقدم
وراء ما ذكرتم فانا نعلم بالضرورة ان الامس متقدم على اليوم وليس تقدمه بالعلية لان المتقدم بالعلية يوجد
مع المتأخر بها وليس الامس مع اليوم كذلك ولان اجزاء الزمان متقدم بعضها ويستحيل ان يكون بعضها علة
للبعض وبهذا ظهر ان تقدمه ليس بالذات ولا بالشرف ولا بالمكان ولا يمكن ايضا ان يكون ذلك
التقدم بالزمان والا لزم حصول الزمان في زمان اخر والكلام في الثاني كما في الاول فيفضي الى وجود ازمنة
لا نهاية لها وهو محال ان مجموع تلك الازمنة يكون اجزاؤها متقدما على بعض بالزمان فلا بد من زمان
اخر محيط بذلك المجموع خارج عنه ضرورة ان الظرف مغاير للمظروف ويستحيل ان يكون خارجا عنه لان كل
واحد من احاد الزمان لا بد من دخوله في مجموع الازمنة فعلم بالضرورة ان ذلك غير هذا فنقول
اذا عقل نوع اخر من التقدم سوى ما ذكرتم فلم لا يجوز ان يكون تقدم عدم العالم على وجوده على هذا الوجه
وقال بعض اصحابنا المراد من حدوث العالم كونه موصوفا بانه غير باق في الازل والحكم لا اول له واعلم
ان الحدوث يقال على نوعين الحدوث الزماني وهو حدوث الشيء بعد عدمه في زمان قالوا وهذا التغير
لا يكون الا حادثا والحدوث الذاتي وهو احتياج الشيء في وجوده الى غيره ولهذا قال الرئيس ابو علي الممكن
وجوده من غيره وعدمه من ذاته وما بالذات اقدم مما بالغير فعدمه سابق على وجوده واعترض المصنف
فقال قولك عدم الممكن من ذاته ان اردت به انه يستحق الوجود من غيره والعدم من ذاته فهذا محال لان
ما هو ذاته لا بد وان يكون ممتنعا فلا يكون الممكن ممكنا هذا خلف وان اردت به شيئا اخر فلا بد من بيانه
المسئلة الثالثة في تفصيل مذاهب الناس في هذه المسئلة الاحتمالات الممكنة في هذه المسئلة لا تزيد
على خمسة لانه اما ان يقال الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وهو قول ارباب الملل من المسلمين وغيرهم
او يقال انها قديمة بذواتها وصفاتها وهو قول الفلاسفة المتأخرين وتفصيل مذهبهم ان الاجسام
الفلكية قديمة بذواتها وصفاتها الا الحركات فان قبل كل حركة حركة لا الى بداية واما العنصريات فقديمة
هيولاها واما صورها واعراضها فكل واحد منها مسبوق باخر لا الى بداية او يقال انها قديمة بذواتها محدثة
صفاتها وهو قول قدماء الفلاسفة او يقال على العكس من ذلك وهو احتمال مردود لا قائل به
او يتوقف في الكل واحد هذه الاقسام وهو مذهب جالينوس واعلم ان قدماء الفلاسفة على فرق
فاكثرهم قالوا ان اصل العالم كان ماء ثم تحرك الماء فاوجبت حركته سخونة فتصاعد منه زبد وارتفع منه
دخان فتكونت السموات منه الى غير ذلك من الاشياء الذين قالوا ان اصله كان ... ثم منهم من قال
العالم انما تولد من امتزاج النور بالظلمة ولا الانوار والظلمات فانها قديمة وهو قول الثنوية
ومنهم من قال اصله الوحدات وذلك لان الوحدات كانت مجردة عن الوضع فاذا صارت مشارا اليه
لان الوحدة

صارت نقطة فاذا تركبت نقطتان صار خطا فاذا تركب خطان صار سطحا فاذا تركب سطحان صار جسما
فاصل الاجسام الوحدات وهي امور قديمة قائمة بذواتها فهذا تفصيل مذاهبهم واما المتكلمون
فقد احتجوا على حدوث العالم بوجوه الوجه الاول ما ذكره في الكتاب وتقريره ان يقال
الجسم لو كان ازليا فاما ان يكون متحركا او ساكنا والقسمان ممتنعان فوجب القول بامتناع كونه ازليا
اما الحصر فظاهر لانه لو كان ازليا فلا بد من حصوله في حيز معين لانه لو لم يكن كذلك فاما ان لا يكون حاصلا في
حيز اصلا او حاصلا في جميع الاحياز وهما ضروري الفساد او حاصلا في حيز غير معين وهو محال لان الجسم
موجود متحيز في الخارج وما كان كذلك امتنع كونه غير معين لان كل ما كان متحققا في الخارج لا بد ان
يكون معينا والعلم به ضروري فعلم بان الاجسام لو كانت ازلية فلا بد من حصولها في حيز معين فنقول
الحال لا يخلو اما ان يكون ذلك الحصول المعين مسبوقا بحصول اخر في غيره وهو المتحرك او لا يكون
كذلك وهو الساكن وعبارة الكتاب على الحصر هو ان الجسم ان كان مستقرا فيه اي في الحيز فهو الساكن
وان كان منتقلا فيه فهو المتحرك فان قيل ما ذكرتم يشكل بالجسم حال حدوثه فانه ليس
بمتحرك ولا ساكن قلنا كلامنا في الجسم الباقي ولا نعني ان الجسم الباقي لا يخلو عن احد الامرين

المتن واما قلنا انه يمتنع ان يكون متحركا لوجوه الاول ان ماهية الحركة انتقال من حالة الى حالة

الشرح اعلم ان هنا اسولة السؤال الاول ان يقال عرف المصنف
الحركة في فصل تقسيم الاعراض بالحصول الاول في الحيز الثاني والان جعل ماهيتها انها انتقال
من حالة الى حالة والتغير ان متغايران اذ غاية الشيء مغايرة لذلك الشيء وبالجملة فالحركة بالمعنى المذكور هنا
هو مذهب الحكماء لا مذهب المتكلمين الثاني لم قلتم بان حقيقة الحركة ما ذكرتم بل لعل ذلك من لوازمها
او جزء منها الثالث انكم تقولون ان الحركة المعينة من المقتضية لكونها مسبوقة بالغير او من الحركة الاولى
مسلم والثاني ممنوع وهذا لان الحركة المعينة لا تكون ازلية بل الازلي عندنا مسمى الحركة الرابع انكم
اما ان تريدون بقولكم الحركة تقتضي المسبوقية السبق بالزمان او السبق بالذات فان اردتم به الاول
فمحال لان الزمان من عوارض الحركة ويستحيل تحقق العارض بدون المعروض وان اردتم به السبق
بالذات فلا نزاع فيه ولكن السبق بهذا المعنى لا ينافي الازلية والجواب عن الاول
ان تعريف المصنف في التعريف الاول الى الثاني لان الخصم يساعدون على تفسير الحركة به فلو انهم
الحركة على ما ذكروا والتفسير الاول او الحركة على التفسير المذكور هنا من لوازمه فاذا ما ذكرناه لا يضرنا وهو
رفع عنا منع الخصم في هذا المقام وعن الثاني ان الحركة في هذا ان الحركة تقتضي ذلك الانتقال والملزوم
ليس الا هذا وعن الثالث ان مسمى الحركة عبارة عما ذكرناه او هو امر لا بد في الحركة والعلم به ضروري فانه
ذكرناه
السوال

لا نعم ... ...

٢٤

المتن
السوال ... الرابع ان اريد السبق انه لم يكن بمنزلة سبق بعض اجزاء الزمان على البعض لا يمتنع ان يكون
الحركة ازلية عندنا هو ان كل حركة مسبوقة بحركة الى الاول ومثل هذه المسبوقية لا ينافي الازلية لا انا نقول
لو كانت كل حركة مسبوقة بحركة لا الى اول لكان مسمى الحركة موصوفا بالاولية وهو محال لانها تستدعي
المسبوقية قبل ان يكون لها اول وان لا يكون لها اول وهو محال المتن ... وبانهما انه ان لم
تحصل في الازل شيء من الحركات فلكلها اول الى الاخر الشرح هذا هو الدليل الثاني في
امتناع كون الجسم متحركا في الازل وقبل الشروع في تقريره يجب ان نعلم ان مذهب الخصم هو انه لا اول
للحركة وان كل حركة فهي مسبوقة بحركة اخرى لا الى اول واذا ثبت هذا فنقول الفرض يطلقون قولهم انه لا اول
اما ان يحصل في الازل مسمى الحركة او لم يحصل فان كان الثاني كان للحوادث بداية وهو المطلوب وان
كان الاول فنقول المسمى اما ان يوجد في ضمن معين او لا في ضمن معين والثاني محال بالضرورة فاذا
المسمى لا بد من حصوله في ضمن معين فنعود لكن الحال لا يخلو اما ان كان ذلك المعين مسبوقا او لم يكن فان كان
الاول لزم ان يكون الازلي مسبوقا بغيره وهو محال وان كان الثاني كانت تلك الحركة هي اول الحركات وحينئذ يبطل
قولهم انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى اول المتن ... وبالجملة ان كل واحدة من الحركات الى
الشرح هذا هو الوجه الثالث في امتناع كون الجسم متحركا في الازل وتقريره ان يقال كل واحدة من
الحركات العالمية اما ان يكون حادثا او لم يكن فان كان حادثا كان كل واحدة من تلك الحركات مسبوقا بعدم لا الى اول
فيكون تلك العدمات باسرها مجتمعة في الازل اذا الترتيب في الوجودات اذ لا يحصل فان كان الاول لزم
كون السابق مقارنا للمسبوق وهو محال فتعين الثاني وهو انه لم يحصل شيء من الوجودات وذلك يقتضي ان
يكون لمجموع تلك الوجودات بداية واول وهو المقصود وفيه اشكال لان قولهم هو ان يقال ان
هذا الكلام ان لو كان الازل ... ظرفا للامور التي يحصل فيه وليس الازل كذلك بل الازل
عندنا ليس الا نفي الاولية ويعني كون الحركة ازلية هو انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى اول فلم قلتم
بانه يمتنع كون الحركة ازلية بهذا التفسير وعليك بالتامل في ذلك المتن واما قلنا انه يمتنع كون الاجسام
ساكنة في الازل الى الشرح لما فرغ من بيان استحالة كون الاجسام متحركة في الازل شرع في
بيان امتناع كونها ساكنة واعلم ان الخصوم يساعدون على ان الجسم اذا حصل في الحيز المعين الكرمي ... بان
وارد ... ان يصف ... وسموها بالوضع وهذا هو المسمى بالسكون عندنا فقيل هذا لا يستحق
المنازعة في ان السكون وجودي ... ان ... لا يستدل على كون السكون وجوديا فلم ذلك واعلم
انا انما احتجنا الى بيان كون السكون وجوديا لان الدليل على ان السكون يمتنع ان يكون ازليا هو انه لو كان
السكون ازليا لما جاز زواله لكنه يمكن زواله فدل على ان السكون يمتنع ان يكون ازليا فلو كان السكون امرا عدميا

وجودي ... عند الحصول ...

لما صح هذا الكلام لان زوال العدم الازلي جائز بالاتفاق اما عندنا فلكون العالم حادثا واما عند الخصم فلان الحوادث
اليومية كان عدمها ازليا وقد زال بوجودها فاذا لا بد اولا من اثبات كون السكون امرا وجوديا اذا
عرفت هذا فنقول استدل المتكلمون على كون السكون امرا وجوديا بوجوه الاول ما اشار اليه المصنف
في حل اثبات العرض وتمام تقريره في هذا المقام هو ان نقول انا نجد فرقا بين انا نعلم على
حصول الجسم في الحيز ولا نعلم على ذات الجسم والمعلوم غير ما هو غير معلوم فحينئذ الحصول امر زائد
على الجسم فلا بد وان يكون ثبوتيا لانه نقيض اللاحصول المحمول على العدم واذا كان الحصول في الحيز ثبوتيا
لزم كون السكون ثبوتيا ضرورة انه عبارة عن الحصول في الحيز الواحد في زمانين الثاني هو الدليل ذكره ايضا
في الملخص ولا بد له ايضا من مزيد تقرير ووجهه ان نقول الجسم اذا انتقل من حيز الى حيز بعد سكونه فيه
فتبدل احدى الكيفيتين بالاخرى مع بقاء الذات فيهما يدل على تغايرهما للذات لان الباقي غير الزائل
اذا عرفت هذا فنقول ان كانا وجوديين حصل المطلوب وان كانا عدميين فهو محال لكون كل واحد
منهما نقيضا للاخر ونقيض العدم وجود وان كان احدهما وجوديا والاخر عدميا فهو محال ايضا لان الحركة
عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في حيز اخر والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في نفس ذلك الحيز
والحركة والسكون متساويان في تمام الماهية وانما الاختلاف بينهما في ان الحركة مسبوقة بغيرها والسكون
ليس كذلك وكون الشيء مسبوقا بغيره وصف عرضي والاوصاف العرضية لا تقدح في اتحاد الماهية الثالث
وهو الكلام المشهور للمتكلمين قالوا ليس المراد بكون السكون عدميا الا انه ادل على كونه الحركة عدما
للمسكوت فاما ان يكون عدما مطلقا وهو محال بالاتفاق او وجوديا وهو المطلوب واذا ثبت ان السكون
امر ثبوتي فنقول لو كان السكون ازليا لما جاز زواله وقد جاز زواله فلا يكون ازليا بيان الشرطية ان ذلك
السكون اما ان يكون قابلا للعدم او لا يكون فان لم يقبل العدم استحال زواله وان قبل العدم فلا شك بانه
قابل للوجود ايضا فان حكمنا فاما ان لا يفتقر الى سبب وهو محال على ما مر او يفتقر وحينئذ لا يخلو اما ان
يكون موثره مختارا او موجبا والاول محال لان فعل المختار محدث ضرورة كونه مسبوقا بالقصد و
الاختيار فيلزم حدوث السكون على تقدير قدمه وهو محال واما ان كان ذلك الموثر موجبا فلا بد وان
يكون واجبا لذاته او ينتهي الى الواجب لذاته قطعا للتسلسل واذا كان كذلك فاما ان يتوقف ايجابه له
على شرط او لا يتوقف فان توقف فلا بد وان ينتهي الى شرط هو واجب لذاته او يكون هو واجبا لذاته
واذا كان الموجب وشرط الايجاب كل واحد منهما واجبا لذاته امتنع زوالهما واذا امتنع زوال العلة وزوال
شرطها امتنع زوال المعلول الذي هو السكون فاذا لو كان السكون ازليا امتنع زواله فكان
يجب ان لا يتحرك الجسم في وقت من الاوقات فان قيل لم لا يجوز ان يكون تاثير الموجب موقوفا
على

على شرط عدمي ازلي فلما زال ذلك الشرط زال السكون بزواله ثم نقول سلمنا ما ذكرتم لكن عدم الحوادث اليومية
ثان ما ذكرتم منقوض بمثله هنا لانا نقول لو كان عدم الحوادث اليومية ازليا فالحال لا يخلو اما ان كان واجبا
او ممكنا الى اخر ما قررتم فيلزم ان لا يكون عدم الحوادث اليومية ازليا وهو باطل بالضرورة والجواب عن
الاول ان الامر العدمي لا يجوز ان يكون شرطا لانا اذا فرضنا رفعه فان بقيت العلة موثرة فيه لم يكن شرطا
وان لم يبق موثرة فيه لزم ان يكون موثرية الموثر معلولة لذلك الامر وهو محال وعن الثاني ان ذلك غير
وارد علينا لان كلامنا في الازلي الثابت وبتقدير ان يكون واردا لكنا لا نسلم بانه اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى
العلة فان العدم لا يعلل ولا يعلل به المتن واما قلنا انه لا يمتنع زواله لان الاجسام متماثلة في الجسمية
الى اخره الشرح لما اثبت الشرطية المذكورة اراد ان يشير الى بيان ما هو انه يمكن زوال السكون عن كل الجسم
ولا ... عنه طريقان الطريق الاول ... الالزام وهو ان الاجسام عندهم اما عنصرية او فلكية
اما الفلكيات فهي واجبة التحرك واما العنصريات فكل واحد من اجزائها جائز الحركة عندهم وعلى التقدير
... السكون جائز الزوال الطريق الثاني هو المذكور في الكتاب وهو ان الاجسام متماثلة
في الجسمية ومتى كان كذلك كان الجسم جائزا ان يخرج عن حيزه ومتى كان كذلك كان ذلك السكون جائز الزوال
واما قلنا ان الاجسام متماثلة في الجسمية وذلك لانه لا شك بانها متماثلة في المقدارية والحجمية
والامتداد في الجهات فلا يخلو اما ان يكون مخالفة في امر اخر او لا يكون فان لم يكن مخالفة في امر
اخر لزم ان يكون متماثلة بالضرورة وان كانت مخالفة في امر اخر فهناك امران احدهما ما به الاشتراك
وهو المقدارية والحجمية والثاني ما به الاختلاف ولا يخفى ان ما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف ثم نقول
الحال لا يخلو عن ثلاثة اقسام اما ان يكون ما به الاشتراك محلا وما به الاختلاف حالا او بالعكس من ذلك
او لا يكون واحد منهما لا حالا ولا محلا فان كان الاول وهو ان يكون ما به الاشتراك محلا وما به الاختلاف
حالا فهذا يقتضي كون تلك الذوات التي هي الاجسام متماثلة في الحقيقة الا انه قد قامت بها اعراض مخالفة
الحقايق وهذا لا يخل بالمقصود بل يلزم منه تماثل الاجسام وان كان ما به الاشتراك حالا وما به
الاختلاف محلا فهذا محال لان ما به الاختلاف لا يخلو اما ان يكون في نفسه حجما وذاهبا في الجهات
مع قطع النظر عما به الاشتراك او لم يكن كذلك فان كان الاول لزم كون الجسم حالا في الجسم وهو محال
وان كان الثاني فهو محال لانا نعلم بالضرورة انه يستحيل ان يكون الحاصل في الحيز حالا فيما لا حصول له في الحيز
ولا اختصاص له به واما ان لم يكن احد هذين الاعتبارين حالا ولا محلا فحينئذ يكون ما به الاشتراك ذوات
قائمة بانفسها خالية عن حلول الاختلاف وهو المطلوب وللقائل ان يقول ... لكم انا نعلم
... الحيز يستحيل حصوله فيما لا ... كذلك ممنوع لانه ... فانا ... كما قالوا الصورة الجسمية

العلكات

حالة الهيولى ومن جوهر عن متحيز وما سيدل به على ان تماثل الاجسام متوان الاجسام يصح تقسيمها الى والعنصريات وهو دا التقسيم لا بد وان يكون مشتركا بين هذين القسمين واذا ثبت تماثل الاجسام منقول كما انه يصح خروج بعض الاجسام عن حيزه وصلت يصح خروج جميع الاجسام عن احيازها
ضرورة ان كل واحد ما صدق المتماثلين صح على الآخر على ما سيأتي تقريره واذا جاز خروجها عن احيازها بطل القول بالسكون لان الساكن لا يخلو ان الحركة فعلم ان السكون لو كان لزيدا لما زال ولما زال وصار لا يكون
ازليا فصح ما ادعينا بان الجسم لو كان ازليا لكان في الازل اما ساكنا واما متحركا وظهر فساد ذلك
ولهذه الامور فيمتنع كون الجسم ازليا الوجه الثاني في بيان حدوث العالم ان نقول العالم ممكن
وكل ممكن فهو محدث ينتج ان العالم محدث اما الاولى فالدليل عليه اما لو وجد موجودين واجبي الوجود
فالوجوب الثابت لهما ان كان عين حقيقتهما لزم ارتفاع الاثنينية على تقدير ثبوتهما ضرورة ان الوجوب
مفهوم متحد وان كان داخلا فيهما لزم التركيب عليهما وان كان خارجا عنهما لزم كون الوجوب ممكنا والواصاف
انما وجبت به فيها اولى بالامكان هذا خلف واما الثانية فلان كل ممكن فهو مفتقر الى مؤثر على ما مر
فنقول تأثير المؤثر فيه ان كان حال حدوثه او عدمه يلزم الحدوث قطعا وهو المطلوب وان
كان حال البقاء لزم تحصيل الحاصل وهو محال فان قيل لو كان كل ممكن محدثا لزم ان يكون
صفات الله محدثة ضرورة انها ممكنة وهو محال قلنا لا نسلم ان صفاته ممكنة وانما يكون ممكنة ان لو كانت
مغايرة لذات الله واما علم بانها مغايرة بل هي لا عينه ولا غيره كما هو مذهب اصحابنا الوجه الثالث ان
الجسم لو كان قديما لكان قدمه اما ان يكون عدميا او وجوديا وهما محالان فالقول بقدم الجسم محال
اما انه لا يجوز ان يكون قدمه عدميا وذلك لانه لو كان كذلك لكان الحدوث ثبوتيا وهو محال لانه اما ان
يكون نفس الحادث وهو محال والا لما بقي ذات الحادث في الزمان الثاني هذا خلف او زايدا عليه
فيكون ذلك الزائد حادثا ويكون حدوثه زائدا عليه ولزم التسلسل واما انه لا يجوز ان يكون قدمه
وجوديا وذلك لانه لو كان وجوديا فاما ان يكون عين ذاته او جزءا منه او خارجا عنه والاول والثاني محال
والا لكان العلم بالجسم علما بقدمه ولكان العلم بكونه جسما ضروريا يلزم ان يكون العالم بقدمه ضروريا
ولو كان كذلك لما وقع النزاع في ذلك وليس كذلك والثالث ايضا محال لانه ان كان قديما لزم التسلسل
وان كان حادثا لا يكون الجسم موصوفا بقدمه فيكون القديم حادثا هذا خلف فان قيل
الكلام عليه وقد سبق لهم ان هذا في جزء التعارض لا نا نقول الجسم لو كان حادثا فحدوثه اما
ان يكون عدميا او وجوديا الى آخر ما قررتم الشك ان هذا مطرد في قدم الله وذلك لانه لو كان الله تعالى
قديما لكان قدمه اما ان يكون عدميا او وجوديا الى آخر ما ذكرتم والجواب عن الاول ان نقول

٢٦

الايجاب ان يكون القديم امرا وجوديا مؤثرا به اما ان يكون قديما او حادثا ما ملك قديما والالزم التسلسل
ان القدم عبارة عن ذات العدم الا انه صفة زائدة عليه وكذلك الحدوث فانه يمتنع ان يكون نفس الحادث
والا لما بقيت نفسه في الزمان الثاني والثاني لشر ضرورة عدم بقاء الحدوث فيهما وعن الثاني لا نسلم
ان هذا الكلام مطرد في قدم الله تعالى ولم لا يجوز ان يكون قدمه وجوديا ويكون نفس ذاته وعلى هذا لا يلزم
التسلسل المتن واتفق العاملون بقدم الجسم الى الاه الشرح لما فرغ من الدلالة على حدوث
الاجسام شرع في بيان شبهة الخصم وبدا بشبهة الفلاسفة على قدم العالم بشبه الشبهة الاولى
هي المذكورة في الكتاب وهي عمدة تهم الكبرى وتقريرها ان نقول كل ما لا بد منه في كون البارى تعالى مؤثرا في العالم
اما ان يقال انه كان حاصلا في الازل او لم يكن فان كان الثاني كان حدوثه في لا يزال بعد ان لم يكن اما
ان يفتقر الى مؤثر او لا يفتقر فان لم يفتقر لزم حدوث الممكن من غير مرجح وهو محال وان افتقر نقلنا الكلام
الى كيفية احداث تلك الامور ولزم التسلسل وان كان الاول وهو ان كل ما لا بد منه في مؤثريته للعالم كان موجودا
في الازل فنقول لا يجوز ان لا يتخلف العالم عنه اذ لو جاز التخلف فيخص نفس العالم مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية
تارة موجودا واخرى معدوما فاختصاص احد الوقتين بالوجود دون الوقت الآخر ان افتقر الى مخصص كان
ذلك المخصص معتبرا في المؤثرية وهو ما كان موجودا قبل ذلك فيكون كل ما لا بد منه في المؤثرية غير حاصل
في الازل وقد فرضنا حصوله هذا خلف وان لم يفتقر الى مخصص لزم ترجيح احد طرفي الممكن المتساويين على الآخر
من غير مرجح ولو جاز ذلك لانسد علينا باب اثبات العلم بالصانع وهو محال اجاب المتكلمون
عن هذه الشبهة بان قولهم لو حدث الممكن من غير مرجح محال بالنسبة الى الموجب اما بالنسبة الى القادر
فلا اذ القادر يمكنه ترجيح بعض مقدوراته على البعض الآخر من غير مرجح سلمنا انه لا بد من المرجح لكن
لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان اراده الله تعالى واجبة التعلق بايقاعه في وقت معين لا غيره او نقول
المرجح تعلق علمه بايجاده في ذلك الوقت او نقول المرجح هو علمه باشتمال الفعل في الوقت المعين
على مصلحة المكلف ولا جرم خصص خلقه بذلك الوقت اجاب الفلاسفة عن الاول بان استحالة
احد طرفي الممكن المتساويين على الآخر من غير مرجح بديهي واذا كانت القضية بديهية اندرج فيها القادر وغيره
ولو جاز تكذيبها في بعض جزئياتها جاز تكذيبها في الكل وينسد باب اثبات الصانع وعن الثاني
ان الارادة القديمة المتعلقة بالايجاد في الوقت المعين ان لم تكن صالحة للايجاد في وقت آخر فلا يكون هذا
الوقت مختارا بل موجبا فيمتنع تخلف الاثر عنه وان كانت صالحة للتعلق بالايجاد في سائر الاوقات
فلا يكون لحضور الوقت اثر فلم وقع وقوع العالم في وقت احضر الوقت او لم يحضر وحينئذ يجب الدوام وعن
الثالث ان العلم بالوقوع في وقت كذا تابع للوقوع في ذلك الوقت الذي هو تبع الايقاع فيه فلو

حملنا الامتناع نفعا للعلم بالوقوع فيه لزم الدور وعن الرابع ان فاعلية البارى تعالى ان اعتبر فيها رعاية
المصلحة وجب فيها ان لا يكون مصلحة ان لا يوجده لكن خلق الكافر وتكليفه مع العلم بانه لا يستوجب الا العقاب
ليس مصلحة موصلة الى المقصود وان لم يعتبر فيها ذلك فقد بطل اصل السؤال الجواب عن الشبهة الثانية هو ان موثرية
الله في العالم اما نفس ذاته او صفة وجودية لانها نفس اللاموثرية المحمولة على العدم فهي ان كانت حادثة
احتاجت الى محدث فموثريته فيها زائدة عليها ولزم التسلسل وان كانت قديمة لزم قدم الفعل ضرورة
ان موثريته فيه نسبة بينه وبين العالم فلا يعقل ثبوتها بدون المنتسبين الشبهة الثالثة ان الايجاد احسان
فلو لم يكن الله تعالى موجدا في الازل لكان تاركا للجود وذلك غير جائز الشبهة الرابعة لو كان العالم حادثا
لكان البارى تعالى فاعلا مختارا وهو محال لان من قصد الى ايجاد شيء بالاختيار لا بد وان يكون ذلك الفعل
اولى له من عدمه والا لزم العبث في حقه فلو كان الله تعالى مختارا لكان مستكملا بتلك الاولوية فيكون
ناقصا بذاته وهو محال   الجواب انه ان صح ما ذكر تم الى اخره   هذا هو الجواب
عن الشبهة الاولى المذكورة في الكتاب وهو اقوى من الاجوبة التي ذكرها المتكلمون وتقريره ان
يقول لو صح ما ذكرتم من الكلام لزم دوام جميع الممكنات لانه يلزم من دوام واجب الوجود ازلا
وابدا دوام المعلول الاول ومن دوامه دوام المعلول الثاني ومن دوامه دوام المعلول الثالث وهلم جرا
الى اخر المراتب فوجب ان لا يحصل شيء من التغيرات في العالم اصلا اي لا يوجد شيء عن عدم ولا يعدم
شيء عن وجود وهو خلاف الحس اعترضت الفلاسفة عنه وقالوا بان الفاعل وان
كان دائم الفيض الا انه انما حدث التغير في العالم ان حدوث الحادث يتوقف على استعدادات
القوابل المتوقفة على حركات الافلاك واتصالات الكواكب وكل حادث منها مسبوق باخر
لا الى اول فلهذا حدث التغير في العالم اجاب المصنف عن هذا الاعتذار وقال العالم عندكم
وان كان قديم الذات الا انه غير قديم الصفات فان التغيرات والتبدلات محسوسة فنقول حدوث
تلك الصفات ان لم يفتقر الى سبب فقد حدث الممكن لا عن سبب وهو محال بالاتفاق وان افتقر
الى سبب فذلك السبب ان كان حادثا كان الكلام في كيفية حدوثه كما في الاول فيفضي الى عدة اسباب
ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة وهو باطل وان كان قديما فقد استند ثم الحادث الى موثر قديم
واذا عقل ذلك في الصفات الحادثة فلم لا يعقل مثل ذلك في حق العالم واما الشبهة الثانية
فجوابها ان موثرية الموثر ليست صفة ثبوتية والا لافتقرت الى محدث فموثرية الموثر فيها
فيفتقر الى موثر اخر ولزم التسلسل وهو محال واما الشبهة الثالثة فجوابها ان ذلك منقوض
بايجاد الصور والاعراض الحادثة فانه جود ولم يلزم منه قدمها واما الشبهة الرابعة

فجوابها بان يقول لم لا يجوز ان يكون الفاعل المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير سبب
كان يرجح بمحض الارادة   المطلب الثالث في اثبات العلم بالصانع الى اخره
اعلم ان الطرق الى اثبات ان الله تعالى عالم وجوه بالنظر في الكون الا بواسطة العلم الضروري بحاجة العالم ووجوده
الى موجد وحاجة تلك الحاجة اما الامكان او الحدوث على ما قدمناه وكل واحد منهما اما ان يعتبر في الذوات
او في الصفات فهذه طرق اربعة الاول   الاستدلال بامكان الذوات واليه الاشارة بقوله تعالى
والله الغني وانتم الفقراء وتقريره ان نقول لا شك في وجود موجود فنقول ذلك الموجود اما ان يكون واجبا
لذاته او لم يكن فان كان الاول فقد ثبت وجود واجب الوجود وان كان ممكنا لذاته فلا بد له من مرجح
الاستحالة على ما عرفت فنقول ذلك الموثر لا يخلو اما ان يكون هو الذي كان اثرا له او امرا اخر فان كان الاول
لزم احتياج كل واحد منهما الى الاخر وذلك يوجب الدور وهو محال لان المحتاج اليه متقدم على المحتاج فلو احتاج
كل واحد منهما الى الاخر لكان كل واحد منهما متقدما بالوجود على الاخر فيكون كل واحد منهما متقدما على المتقدم
على نفسه والمتقدم على المتقدم متقدم فالشيء يكون متقدما على نفسه هذا خلف وان كان الثاني وهو ان
يفتقر ذلك الموثر الى امر اخر غير ما هو اثر له فنقول يلزم منه اما الامر الى التسلسل الى غير النهاية
او الانتهاء الى موجود لا يكون ممكنا بل يكون واجبا لكن التسلسل محال فتعين الانتهاء الى الواجب
وهو المطلوب واما ابطال التسلسل فلا بد فيه من تقديم مقدمة هي ان العلة الموثرة لا بد وان يكون
موجودة حال وجود المعلول لانه لو لم يكن كذلك لكانت العلة معدومة عند حصول المعلول حال عدم
العلة فحينئذ يكون حصول ذلك المعلول لا لاجل تلك العلة وقد فرضناه كذلك هذا خلف اذا عرفت
هذا فنقول لو تسلسلت الاسباب والمسببات الى غير النهاية لكانت باسرها موجودة في الحال بناء على
المقدمة فمجموع تلك الاسباب والمسببات لا بد وان يفتقر الى كل واحد من افراده ولا شك ان كل واحد من
تلك الافراد ممكن فيكون ذلك المجموع مفتقرا الى الممكن والمفتقر الى الممكن اولى بالامكان فذلك المجموع ممكن
وكل ممكن فله موثر فموثره لا يخلو اما ان يكون نفس ذلك المجموع او امرا داخلا فيه او امرا خارجا عنه و
الاول محال والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة وجوب تقدم المؤثر على الاثر والثاني محال ايضا
لان ما يكون موثرا في المجموع لا بد وان يكون موثرا في كل فرد فرد من افراد ذلك المجموع والا لا يمكن ان يحصل
المجموع عند حصول علته لتوقفه على حصول افراده وهو لو جعلنا المؤثر في ذلك المجموع فردا من افراده لزم المحال
من وجهين احدهما ان ذلك الفرد يكون علة لنفسه وهو محال وثانيهما انه يلزم ان ذلك الفرد
اما ان يكون له علة او لا يكون فان لم يكن يكون واجبا لا ممكنا وان كان له علة فاما ان يكون علة لعلته او لا يكون
فان كان الاول لزم الدور وقد ابطلناه وان لم يكن لا يكون علة للمجموع لان علة المجموع لا بد وان يكون علة لافراده

فيلزم حصول المعلول [illegible]

بمدرسة سيحو

واذا بطل القسم الاول والثاني تعين الثالث وهو ان يكون المؤثر في ذلك المجموع موجودا خارجا عن مجموع
الممكنات والخارج عن مجموع الممكنات لا يكون ممكنا بل يكون واجبا وحينئذ يلزم من ذلك انتهاء الممكنات
الى موجود واجب لذاته وهو المقصود واذا ثبت وجود واجب الوجود فلا بد وان يكون ذلك الواجب
منزها عن جسم والجسماني لان كل جسم وكل قائم بالجسم فهو مركب وقد ثبت في خواص الواجب لذاته انه منزه عن
التركيب فهي ما ادعيناه بان واجب الوجود لذاته موجود غير هذه الاجسام وغير الصفات القائمة بها وهو المطلب

المتن الطريق الثاني الاستدلال بحدوث الذوات الى آخره الشرح اعلم ان
هذه الطريقة هي طريقة الخليل صلوات الله عليه في الاستدلال على وجود الصانع واليه الاشارة بقوله
تعالى لا احب الافلين وتقرير هذا ان يقول الجسم محدث وكل محدث فله محدث اما الاول فقد مر
واما الثاني فلان المحدث لا بد وان يكون ممكن العدم والا لما كان معدوما وممكن الوجود والا لما كان
موجودا فيكون حقيقته ممكنة العدم والوجود واما ان كل ممكن فلا بد له من مؤثر فقد تقدم واعلم ان المصنف
ادعى الضرورة في الكتاب في قوله المحدث لا بد له من محدث وجهه هو ان العاقل اذا احس بحدوث
شيء في وقت معين طلب لحدوثه سببا ولولا انه تقرر في بداية العقول ان وقوع المحدث بدون المحدث
محال والآن ان العاقل من ان ذلك الحادث حدث بنفسه ام بفاعل واذا ثبت ان الجسم محدث
وان كل محدث فلا بد له من محدث فمعلوم ان ذلك المحدث ان كان جسما او جسمانيا فلا بد له من محدث لما
مر من حدوث الاجسام والجسمانيات اما ان يكون الى غير والاول يوجب كون الشيء محدثا لنفسه
وانه لا يعقل واما ان يكون جسما او جسمانيا او لا يكون فان كان جسما او جسمانيا عاد الكلام فيه
ويلزم اما كون الشيء محدثا لنفسه او التسلسل وهما محالان او الانتهاء الى موجود ليس بجسم ولا جسماني
وان لم يكن جسما ولا جسمانيا فقد ثبت وجود مؤثر ليس بجسم ولا جسماني وهو الله سبحانه وتعالى فان قيل
ما ذكرتم لا يدل الا على وجود موجود ليس بجسم ولا جسماني فما المانع من ان يكون ذلك الموجود ممكنا فلا
دلالة له على انه بل جاز ان يكون قديما ممكنا لذاته وهذا هو السؤال المذكور في الكتاب فلما لو كان
ممكنا لذاته لافتقر الى مؤثر آخر فاما ان يدور او يتسلسل وهما محالان او لا بد من الانتهاء الى واجب الوجود
لذاته وهو المطلوب وبالجملة فلا بد من الرجوع الى الطريقة المتقدمة لدفع هذا الاشكال

الطريق الثالث الاستدلال بامكان الصفات الى آخره اعلم ان هذه الطريقة هي التي
وقع الاستدلال بها بقوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وقوله انا جعلنا ما على الارض
زينة لها الى غير ذلك من الآيات وهي مبنية على مقدمات ثلاثة الاولى ان الاجسام متساوية
في الجسمية وقد مر تقريره الثانية انها لما كانت متماثلة وجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح

على الآخر وبيانه هو ان قابلية الجسم لتلك الصفة ان كانت من لوازم ماهية الجسم فاينما حصلت تلك الماهية
وجب حصول تلك القابلية وان لم تكن من لوازمها لزم انقلاب الشيء من لا قبول الشيء الى قبوله وذلك
قلب الحقائق وهو محال وايضا فان لم تكن القابلية من اللوازم كانت من العوارض وحينئذ الكلام في قابلية
تلك القابلية فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى قابلية لازمة للماهية وهو المطلوب فان قيل
افراد النوع الواحد وان استوت في الحقيقة الا انها متمايزة بالتعينات فلم لا يجوز ان يكون تعين ذلك
الفرد شرطا لتلك القابلية في هذا الفرد ويكون تعين الفرد الآخر مانعا من هذه القابلية وحينئذ لا يلزم
ان يصح على كل واحد من افراد النوع الواحد ما يصح على فرد من افراده سلمنا ذلك لكن ما ذكرتم منقوض بالجوهر
الحادث فانه مثل للجوهر الباقي مع ان الاول يقبل الحدوث والثاني يمتنع عليه قبوله اجاب
المصنف عن السؤال الاول في بعض كتبه فقال لا نسلم ان التعين عدمي فالسؤال لا يرد عليه
لان العدم لا يكون شرطا ولا مانعا واما من قال بانه ثبوتي فجوابه ان نقول ذلك التعين ليس من لوازم
الماهية والا لكان نوعها منحصرا في شخصها وليس كذلك لان الاجسام فيها كثرة فلا بد وان يكون من العوارض
فكل ما عرض لذلك الشخص يصح في ذلك التعين وجب ان يكون جائز الزوال وذلك يقتضي جواز اتصاف كل
واحد من الاجسام بما اتصف به غيره وبعد ذلك نقول ان كل ما صح على بعض الاجسام من الخرق والالتئام صح على
الافلاك وهذه المقدمة كما انها نافعة في معرفة المبدأ فهي نافعة في معرفة المعاد ولقائل ان يقول
بتقدير ان يكون التعين عدميا لم لا يجوز ان يكون شرطا اليس ان حصول البياض في المحل مشروط بزوال السواد
عنه وبالعكس وعلى تقدير ان يكون ثبوتيا لم لا يجوز ان يكون من اللوازم ثم الدليل على انه لا يجوز ان يكون
من العوارض انه لو كان كذلك لجاز ان يرتفع تعين زيد مع بقاء نفسه ويتصف بتعين عمرو فيصير زيد عمرا
وعمرو زيدا وهذا باطل واما النقض بالجوهر الحادث فجوابه ان الحدوث شرط الحدوث فيكون بنقض المقدمة
وفي بيان البقاء فقد الشرط فبقي الحكم المقدمة الثانية هي ان كل جسم موصوف فلا بد في اختصاصه بصفته
المخصوصة من مخصص اولا يعقل فان لم يعقل لزم وقوع الممكن المتساوي بلا مرجح وهو محال
وان افتقر الى مخصص فذلك المخصص اما ان يكون جسما او لم يكن فان كان جسما افتقر هو ايضا الى اختصاصه
بصفاته المخصوصة به الى مخصص وهو اما نفسه وهو محال او غيره وذلك الغير ان كان جسما يعود الكلام
فيه وان لم يكن جسما فهو المطلوب ثم اذا لم يكن جسما لا بد وان يكون واجبا لذاته بعين ما ذكرناه في الطريقة المتقدمة

الطريق الرابع الاستدلال بامكانه بحدوث الصفات الى آخره اعلم ان هذه
الطريقة قد ذكرها الله تعالى في القرآن لانها اقرب الى الافهام وهي محصورة في دلائل الانفس والآفاق
قال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية واعلم ان في هذه الآية اشارة الى فرق ثلاثة الفرقة الاول

الذين يستشهدون على وجود الصانع بدلائل الآفاق واعلم ان دلائل الآفاق كثيرة وتنقسم الى علويه
وسفليه اما العلويه ففي الاجسام الفلكيه فنقول انا قد ذكرنا ان الاجسام العنصريه في الحيز ومحالها
في اختصاصها بحركاتها الدوريه التي هي حادثه بالاتفاق فنقول اختصاص الطالع بالمكان الذي كان في الكواكب
ان كان لا لامر فقد وقع الممكن لا لمرجح وهو محال بالاتفاق وان كان لامر فذلك الامر ان كان هو الجسميه
او لوازمها وجب الاشتراك فلابد من امر منفصل وهو ان كان جسما عاد البحث في اختصاصه بالمؤثريه
من بين تلك الاجسام وان لم يكن جسما لا يكون موجبا والا لم يكن اختصاص بعض الاجسام ببعض الصفات
اولى من العكس فلابد وان يكون فاعلا مختارا وهو المطلوب واما الاجسام السفليه فنحو منها الاستدلال
باحوال النبات والمعادن والحيوان اما احوال النبات فكما قال تعالى ومن آياته انك ترى الارض
خاشعة الاية وتقريره هو انك ترى ارضا سوداء فيها تراب ميت فاذا انزل عليها الماء انبتت نباتا
مختلفا ومنبت بما لكل واحد طعم ولون وريح وشكل بخلاف الآخر مع ان تاثير الكواكب والافلاك والطبايع
بالنسبة الى الكل واحد وذلك يدل على وجود الخالق العليم واما احوال المعادن فمن الساكن الجواهر
المودعة تحت الجبال المختلفة في اللون والصفه مع ان تاثير الافلاك والكواكب والطبايع بالنسبة الى الكل
واحد ومن آياته الحيوانات فانها بعد استكمالها في الجنسيه والحيوانيه مختلفة في الشكل والهيئة والطبيعة
والخلقة ومن آياته الآثار العلويه من الرعد والبرق والصاعقة والغيم والرياح وغير ذلك وذلك
يدل على وجود الصانع القديم النوع الثاني الذين يستشهدون على وجود الصانع بصفات
الانفس وهي كثيرة الا انا نعرض الكلام في صفات لا تعد ابتشو عليها مثل صيرورة النطفة
المتشابهة الاجزاء انسانا وهذا هو الذي ذكره المصنف رضي الله عنه في الكتاب وقد اشار سبحانه
وتعالى الى ذلك في آيات كثيرة فمنها قوله وفي انفسكم افلا تبصرون وقال قتل الانسان
ما اكفره من اي شيء خلقه من نطفة خلقه وقال اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم
مبين وقال الم يك نطفة من مني يمنى الى غير ذلك من الآيات وقبل الخوض في هذا الاستدلال
لا بد من تقديم مقدمة وهي ان العقلاء اختلفوا في ان النطفة هل هي جسم متشابه الاجزاء كما زعم
كانها متشابهة الاجزاء في الصورة او لم تكن فالذي ذهب اليه ارسطو انها جسم بسيط والذي ذهب اليه
الاطباء انها مركب وقد احتج الاطباء على صحة قولهم بوجوه الاول انا نجد عند الوقاع عموم اللذة وشمولها
للبدن وذلك يدل على ما قلناه والثاني انا نشاهد اعضاء المولود مشاكلة لاعضاء الوالدين في النقصان
والزيادة والكيفية قال ارسطو [illegible] النطفه [illegible] لو كان العضو متولدا من الجزء
الموجود في المني لكان مقطوع [illegible] لا يتولد منه [illegible] اذا عرفت هذا فنقول نحن نستدل بتغير

بتغير المني

بتغير المني من حال الى حال على وجود الصانع على الوجهين جميعا فنقول المني اما ان يكون متشابه الاجزا
في الحقيقة او لم يكن واياما كان يلزم ان يكون المؤثر فيه صانعا حكيما فان كان الاول وجب ان لا يكون
خلقة الاعضاء وشكلها صادرة عن القوة القائمة بالمني لانه جسم متشابه الاجزا في الحقيقة فالقوه الحاصله
فيه تكون سارية في جميع اجزائه والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة الا فعلا واحدا وذلك هو الكرة فيلزم
ان يكون شكل الحيوان الكرة ولما لم يكن كذلك علمنا انه فعل فاعل مختار وان كان الثاني وهو ان تكون
النطفة مركبة من اجزاء مختلفة فلا يخلو اما ان يكون مركبا لا بد وان يكون الاجزاء البسيط حاصلة فيه بالفعل فيعود
لو كان المؤثر تلك القوى المركوزة في البسائط لوجب ان يكون فعل كل واحد من تلك القوى الكرة وكان يجب
ان يكون الحيوان كرات مضموم بعضها الى بعض ولما لم يكن كذلك علمنا ان المؤثر في تخليق ابدان
الحيوانات مدبر حكيم والكيفيه تخليق الله تعالى المولود من النطفه فقد ذكرنا طرفا منه في كتابنا المسمى بالتفسير
الصغير من التفسير الكبير وطرفا آخر في كتاب خلاصة الاحيا فمن اراد معرفة ذلك فعليه بمطالعة هذين الكتابين
فهذا هو تمام الطريقة الرابعة من الطرق الاربعة المذكورة وههنا طريقة خامسة هي عند التحقيق عائده
الى الطرق الاربعة وهي الاستدلال بما في العالم من الاحكام والاتقان على علم الفاعل والاول يدل على
علم الفاعل فهو بالدلالة على ذاته اول النوع الثاني النوع المذكوره في الآية الذين يستشهدون
بالاشياء ويعرفونه بها كما قيل عرفت ربي بربي وعرفت الاشياء بربي فذلك مقام الصديقين الذين طهروا
قلوبهم عن الاغيار وتخلت انفسهم من هذه الاكدار اللهم اجعلنا منهم وقد حكي
ان جماعة من الدهريه سالوا ابا حنيفة رضي الله عنه وقالوا ما الدليل على وجود الصانع فقال ورق التوت
طعمها وريحها ولونها وطبعها واحد قالوا نعم قال فتأكلها دودة القز فيخرج منها الابريسم والنحل
فيخرج منه العسل والشاة فيخرج منها البعر ويأكلها الظباء فينعقد في نوافجها المسك فمن الذي
جعل هذه الاشياء مختلفة مع ان الطبع واحد فاستحسنوا ذلك منه وآمنوا على يده وكانوا سبعة عشر
وسئل عن الشافعي رحمه الله عليه عن دليل الصانع فقال الوالد [illegible] الذكر فيكون انثى وبالعكس وذلك
يدل على وجود الصانع وقيل لطبيب بم عرفت ربك قال اهليلج مجفف يطلق ولعاب ما لين يمسك

المسألة الثالثة انه تعالى يمتنع ان يكون جسما ويدل عليه وجوه الاول انها

لما فرغ من اثبات العلم بالصانع شرع الآن في البحث عن صفاته واعلم ان صفاته تنقسم الى سلبية والى ثبوتيه
اما السلبية فهي مثل ما يجب تنزيهه عنه من الجسمية والتحيز والحلول وغير ذلك واما الثبوتية
فهي مثل ما يجب اتصافه به من صفات الكمال كالعلم والقدرة ونحوهما اذا عرفت هذا فنقول انا
بدأنا بتنزيه الله سبحانه وتعالى عن النقائص لكون ذلك اقرب الى الافهام واعلم ان النزاع في هذه

في هذه المسألة المهمة وقد احتج اصحابنا على وجوب تنزيه الله عن كونه جسما بوجوه ذكرها المصنف في
في الكتاب الاول انا قد بينا تماثل الاجسام وان كل ما يصح على احد المثلين يصح على الاخر
فنقول لو كان البارئ تعالى جسما لكان اتصافه بالقدم والعلم والقدرة وغير ذلك من الصفات اما ان
يكون لجسميته او لصفة زائدة فان كان لجسميته لزم اتصاف جميع الاجسام بتلك الصفات ضرورة استواء المتماثلين
في كل الصفات وهو محال وان كان لصفة زائدة افتقر في اتصافه بها الى المخصص وهو محال لان ذلك المخصص
اما هو او غيره والاول محال لان شرط كون الشيء مخصصا كونه عالما قادرا حيا فلو كان الفاعل لعالميته
وقادريته وحيوته هو لزم اتصافه بهذه الصفات قبل اتصافه بها ثم الكلام فيها كالكلام في الاول
ويلزم التسلسل وان كان غيره فذلك الغير ممتنع ان يكون من افعاله والا لزم الدور وان لم يكن من افعاله
كان هو محتاجا في كونه عالما قادرا حيا الى فاعل يجعله موصوفا بهذه الصفات فلا يكون هو الها بل الاله ذلك
الفاعل على التحقيق ثم ذلك الفاعل ان كان جسما عادت المطالبة وان لم يكن جسما فالاله ليس بجسم الثاني
ان كل جسم محدث على ما مر ولا شيء من المحدث بإله على ما مر ينتج انه لا شيء من الجسم بإله فينعكس الى قولنا
لا شيء من الاله بجسم وهو المطلوب الثالث لو كان جسما لكان مساويا لسائر الاجسام في الجسمية
لما تقرر بيان تماثل الاجسام فاما ان لم يخالفها في صفة اخرى لزم التماثل مطلقا فيلزم اما قدمها او حدوثه
وهما محالان وان خالفها في صفة ما فما به المخالفة اما ان يكون امرا ثبوتيا ذاتيا او امرا خارجيا فان كان الاول
لزم التركيب وهو محال على ما مر في خواص واجب الوجود وان كان الثاني فذلك الامر ان كان وصفا ثبوتيا
عاد البحث المذكور في اتصافه بذلك الوصف من بين سائر الذوات وان كان امرا سلبيا يلزم ان يكون
كل جسم موصوفا بصفة البارئ تعالى غير انه متمايز عن الاجسام بوصف سلبي تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
الرابع لو كان البارئ تعالى جسما لزم احد الامور الثلثة وهو اما الجهل والعجز في حقه او قيام المعنى
الواحد بالمحال الكثيرة او تعدد الالهة والاقسام باسرها باطلة فيمتنع كونه جسما بيان الاول انه
على تقدير كونه جسما فلا يخلو اما ان لا يكون عالما قادرا او يكون موصوفا بهما او باحدهما فان كان الاول
لزم الجهل والعجز في حقه وهو احد الامور وان كان عالما او قادرا فلا يخلو اما ان يقوم بجميع اجزائه
علم واحد او قدرة واحدة او يقوم بكل واحد من تلك الاجزاء علم او قدرة فان كان الاول لزم قيام المعنى
الواحد بالمحال الكثيرة وهو احد الامور وان كان الثاني لزم القول بتعدد الالهة وهو ايضا احد الامور
واما انتفاء هذه الامور كلها الاول فظاهر والثاني لانا نعلم انه يجب في حلول العلم والقدرة بمحل ان
استحالته واما الثاني والثالث فقد سبقت الاشارة في الكتاب الى بطلانهما فهذا غاية
توضيح الوجوه المذكورة في الكتاب الدالة على نفي الجسمية عنه تعالى واما المجسمة فقد تمسكوا بآيات مشعرة

بالجسمية

مشعرة بالجسمية منها قوله تعالى ويبقى وجه ربك وقوله تجري باعيننا وقوله مما عملت ايدينا
انعاما وقوله يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله والجواب ما ذكرناه من الادلة العقلية الدالة على
امتناع الجسمية واجب على ما ذكرناه ونقول ان ادلة العقل اما ان يكون محتملا للتخطئة او لا يكون
فان كان الاول لزم ان يتطرق احتمال الخطأ اليها تطرق احتمال الخطأ الى الكتاب والسنة لانه لا يمكن
القطع بكون الكتاب والسنة حجة الا بالعقل والقدح في الاصل يقتضي القدح في الفرع وان
كان الثاني فنقول حمل الكلام على المجاز محتمل وحمل الادلة العقلية على غير مدلولها غير محتمل فاذا
القول تعارضا كان التصرف في المحتمل اولى من التصرف في غير المحتمل واما التفصيل في تاويل الايات ففي كونه المنتخب من
التفسير الكبير فليطالع الطالب منه

المسألة الرابعة في امتناع كونه جوهرا الى آخرها

اعلم ان الجوهر في اصطلاح المتكلمين عبارة عن المتحيز الذي لا ينقسم وفي اصطلاح الحكماء عبارة عن الموجود الذي
يكون غنيا عن الموضوع وقد يطلق الجوهر على القابل وعلى ما يكون موردا للصفات المتعاقبة اذا عرفت
هذا فاعلم بان الله سبحانه وتعالى ليس بجوهر بالمعنى الاول عند جمهور العقلاء لنا فيه وجوه الحجة الاول
انه لو كان البارئ تعالى جوهرا متحيزا لكان محدثا بالدليل الذي سبق ذكره في حدوث الجسم والله ليس بمحدث
فلا يكون جوهرا الحجة الثانية ان كل متحيز فهو منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد وبيانه هو
ان كل متحيز يتميز فيه جانب يمينه عن يساره فيكون منقسما ولا شيء من المنقسم
بواجب لذاته فلا شيء من الواجب لذاته بمنقسم وان شئت قلت لو كان الله متحيزا فاما ان يكون محتملا للقسمة
او لا يكون والثاني يقتضي ان يكون الله احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والثالث يقتضي التركيب
في ذاته وهو محال فان قلت التركيب لازم في ذاته سواء قلنا انه متحيز او لم نقل بذلك وبيانه هو
ان صفات الله ثبوتية زائدة على ذاته والاله عبارة عن مجموع الذات والصفات فيكون حقيقته
مركبة من امور كثيرة ولان الوحدة صفة للواحد فتكون زائدة على ماهيته فاذا كانت حقيقته واحدة فهناك
امور ثلثة تلك الحقيقة وتلك الوحدانية وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الوحدانية فعلم انه متى كان البارئ
تعالى واحدا كان مركبا والجواب عن الاول انه تعالى موصوف بالصفات لكن لا يعني ان المجموع
معتبر في تحققه اي تحقق هذه الامور الا ان الذات وحده قائمة بنفسها واجبة لذاتها ثم
انها بعد وجودها بعدية بالرتبة تستلزم تلك الصفات وهذا مما لا امتناع فيه وعن الثاني
ان ما ذكرته حق لكنه فرق بين النظر اليه من حيث انه هو وبين النظر اليه من حيث انه محكوم عليه
بانه واحد فاذا نظرت اليه من حيث انه هو من غير ان يخبر عنه بشيء فهناك لا يتصور التركيب بل
يحق الوصول الى مبادي عالم التوحيد ولا يمكن التعبير عن ذلك الا بقولنا هو فلذلك عظم وقع هذه

الحلولية عند النصارى في بيان التوحيد المحجة الثالثة لو كان جسما بالمعنى الاول لكان حاصلا في
حيز معين وحينئذ اما ان يصح عليه الحركة منه او لا يصح فان لم يصح يلزم ان يكون كالزمن المقعد العاجز
وذلك نقص وان صح عليه الحركة فلا يكون خاليا عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث وايضا اما ان لم ينفذ غيره في حيزه المعين او لا فان كان الاول كان كالهواء اللطيف
… يكون قابلا للتمزيق وان كان الثاني كان صلبا كالحجر وقد اجمع المسلمون على ان اثبات كل واحد
بالمعنى من هاتين الصفتين في حق الله كفر واما ابو هاشم الثاني وان اثبت … وهو كونه غنيا عن الموضوع وقابلة
للصفات فهو حق والله تعالى جوهر بهذا المعنى لكنه لا يصح اطلاق لفظ الجوهر عليه لما فيه من سوء الادب
مورد … واما المعنى الرابع وهو كونه للصفات المتقابلة فيه فهو عندنا وعند الفلاسفة محال وجوزه الكرامية
والحنابلة وهذا البحث عند التحقيق يرجع الى البحث عن كونه تعالى محلا للحوادث او ليس محلا لها
وسيأتي الكلام فيه المسألة الثامنة في امتناع كونه في المكان وقد دل عليه وجوه الاول انها
اعلم انا قبل الخوض في تقرير الوجوه المذكورة نبحث في انه اذا لم يكون جسما هل يعقل
حصوله في المكان ام لا فان لم يعقل كانت الدلالة على نفي الجسمية كافية في الدلالة على نفي الجهة والمكان
وان عقل ذلك لا يكون الدلالة على نفي الجسمية كافية الا ان الناس من يثبت … ونفى كونه المكان
جسما كما صار بعض الكرامية وزعم انه لا يكون جسما يعقل حصوله في الجهة قالوا نعلم بالضرورة
اختصاص الالوان بالجهات المخصوصة مثل اللون القائم باعلى الجدار واللون القائم باسفله ثم قالوا
ولا اضرنا في ذلك ما يقال ان حصول الالوان في الجهات انما كان بطريق التبعية لمحالها لانا نقول
الحصول في الجهة اعم من الحصول في الجهة على سبيل الاستقلال او التبعية ثم انه لا يلزم من نفي الجسمية
عنه المقتضية للحصول في الجهة على سبيل الاستقلال نفي اختصاصه بالجهة التي هو اعم فلا بد
من الدلالة على نفي كونه في الجهة والمكان وقد شرع المصنف في بيان امتناع كونه في المكان بوجوه
ذكر في الكتاب ثلثة منها اما الوجه الاول فهو ان كلما كان حاصلا في المكان
اما ان لا يتميز احد جانبيه عن الاخر او يتميز فان كان الاول … وان تميز احد جانبيه عن الاخر يكون
مركبا فلو كان الله تعالى كذلك لزم التركيب في ذاته وقد مر ما يستحيل ذلك وان لم يتميز احد جانبيه
عن الاخر يكون في غاية الصغر والحقارة كالنقطة وكالجوهر الفرد وقد اتفق العقلاء على وجوب
تنزيه الله عن ذلك الثاني انه تعالى لو كان في الحيز لكان اما ان يكون متناهيا من جميع الجوانب
او يكون غير متناه من جميع الجوانب او يكون متناهيا من بعض الجوانب دون البعض
والاقسام باسرها باطلة فوجب القول بامتناع حصوله في المكان اما القسم الاول فمحال

لان

ان كلما كان متناهيا من كل الجوانب فانه لا يمتنع في العقل فرض وجود ازيد من ذلك المقدار
او انقص منه والعلم بجواز ذلك ضروري واذا استوت المقادير الثلثة في الحصول استحال
رجحان ذلك المقدار على ما هو ازيد منه او انقص منه الا بتخصيص فاعل مختار وكل ما كان فعلا
لفاعل مختار فهو محدث ضرورة كونه مسبوقا بالقصد والاختيار فلو كان الله تعالى متناهيا
من كل الجوانب لزم كونه محدثا وهو محال واما القسم الثاني وهو كونه غير متناه من كل
الجوانب فهو ايضا محال لوجوه الاول ان كل بعد قابل للزيادة والنقصان بدليل التطبيق
ولا شيء من ذلك ان يكون متناهيا الثاني انه يلزم كونه تعالى مركبا لان البعد الممتد لا الى نهاية يمكن
ان يفرض فيه الكثرة الثالث انه يلزم ان يكون ذاته مخالطة للقاذورات تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا واما القسم الثالث وهو كونه متناهيا في بعض الجوانب دون البعض فهو محال
ايضا لوجوه اما اولا فلان بعض المحالات اللازمة على تقدير كونه غير متناه من كل الجوانب
لازم على تقدير كونه متناهيا في بعض الجوانب دون البعض واما ثانيا فلان الجانب الذي هو متناه
غير الذي هو غير متناه فيلزم التركيب لا محالة في ذاته وهو محال الوجه الثالث ان العالم كرة
مطلب كرة الارض واذا كان كذلك وجب ان لا يكون الله في جهة اما الاول فنقول انه اذا حصل خسوف قمري
حاذاه لنا سكان اقصى المشرق عن ابتدائه قالوا انه حصل في اول الليل واذا سألنا
سكان اقصى المغرب قالوا انه حصل في اخر الليل فعلمنا ان اول الليل في اقصى المشرق
هو بعينه اخر الليل في اقصى المغرب وذلك يوجب كون الارض كرة وهذا هو المعنى من كون
العالم كرة في هذا المقام واحتمل كروية الافلاك والعناصر فلا يحتاج الى بيانه هنا واما
الثاني فهو ان الارض اذا كانت كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة الى سكان المشرق يكون تحت
بالنسبة الى سكان اهل المغرب وبالعكس واذا ثبت هذا فنقول اما ان يكون في جهة فوق
بالنسبة الى من كان في المشرق والمغرب او يكون فوقا بالنسبة الى الصنف الاول فيقتضي ان
يكون فلكا محيطا بكلية الارض تعالى الله عنه والثاني يقتضي ان يكون تحتا بالنسبة الى الاخر
وذلك محال بالاتفاق بيننا وبين الخصوم فهذا تقرير الوجوه المذكورة في الكتاب
ولنذكر وجوها اخر الاول لو كان في المكان فاما ان يكون ظلمانيا كثيفا وهو باطل بالاتفاق
او نورانيا لطيفا وحينئذ المتنع نفوذ غيره فيه فيكون حاله كحال الهواء وهو محال الثاني
لو كان في المكان لكان جانبه الذي يلي المكان غير الذي لا يليه فيكون مركبا الثالث لو كان
في المكان لزم اما حدوثه او قدم المكان وهما باطلان الرابع لو كان الباري على العرش فاما ان

يكون مماساً للعرش او مبايناً له والاول باطل لان الطرف الاسفل مماس للعرش فهل يبقى فوق
ذلك الطرف منه شيء غير مماس للعرش او لم يبق والاول يلزم منه التركيب والثاني يلزم
منه ان يكون سطحاً رقيقاً لا ثخن له اصلاً فان حصل له امتداد في الجهات اعني اليمين والشمال والخلف
والقدام كان مركباً وان لم يحصل له ذلك كان جزءاً لا يتجزى وذلك لا يقوله عاقل وان كان
مبايناً للعرش فاما ان يكون بينه وبين العالم بعد متناه او بعد غير متناه والاول محال لان
على هذا التقدير لا يمتنع ان يرتفع العالم من حيزه الى الجهة التي فيها حصلت ذات الله تعالى الى ان
يصير العالم مماساً له وحينئذ يعود المحال المذكور في القسم الاول والثاني باطل ايضاً لانه تعالى
لما كان مبايناً للعالم ببينونة غير متناهية كانت البينونة بينه تعالى وبين غيره محدودة بطرفين
وهما ذات الله تعالى وذات العالم فيكون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين وهو محال الخامس الدلائل
السمعية وهي كثيرة فمنها قوله تعالى قل هو الله احد فوصفه بكونه احداً والاحد مبالغة في كونه
واحداً والذي يمتلئ منه العرش يكون مركباً لا واحداً ومنها قوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم
يومئذ ثمانية فلو كان الله في العرش لكان حامل العرش حاملاً لله فوجب ان يكون الاله
محمولاً حاملاً ومحفوظاً حافظاً وذلك لا يقوله عاقل ومنها قوله تعالى والله الغني حكم بكونه
غنياً على الاطلاق وذلك يوجب كونه تعالى غنياً عن الجهة ومنها انه تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام انه
طعن في الهية الكواكب والقمر والشمس لكونها افلة غاربة فلو كان الاله جسماً لكان آفلاً ومنتقلاً
من الحركة الى السكون وبالعكس فلا يمكنه الاعتراض على الهيتها واما المثبتون للجهة فقد احتجوا
بوجهين احدهما ان كل موجودين فلا بد وان يكون احدهما سارياً في الاخر كالعرض الساري
في الجوهر او يكون مبايناً منه بالجهة الثاني قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله والعلم بذلك ضروري
وهو القاهر فوق عباده ولان رفع الايدي الى السماء عند الدعاء يدل على صحة قولنا والجواب
عن الاول ان القسمة العقلية تقتضي انقسام الموجود الى ثلاثة اقسام لان كل موجودين
فاما ان يكون احدهما سارياً في الاخر او مبايناً عنه بالجهة او لا سارياً فيه ولا مبايناً فما الدليل على ابطال
القسم الثالث ودعوى الضرورة على انتفائه لا تستقيم لاتفاق جمهور العقلاء على حصول هذا القسم
واما التمسك بالظواهر فالجواب الكلي عنه ما اشار المصنف اليه في الكتاب وهو ظاهر
غني عن الشرح فان حاصله انه لا بد من تفويض العلم بالظواهر الى الله تعالى ومن الكف اولاً والاشتغال
بالتاويل اخرى اما الآية الاولى فتاويلها من وجهين احدهما ان المراد من العرش السرير الذي يجلس
عليه الملوك والعرش ههنا كناية عن الملك يقال فلان ثل عرشه اي انتقض ملكه واذا استقام ملكه
تعالى

يقال استوى على عرشه اي استقر على سرير ملكه والله تعالى لما
تكلم دل على ذاته وصفاته وافعاله عباده على الوجه الذي الفوه من ملوكهم ليستقر في قلوبهم عظمته الا ان
ذلك مشروط بنفي التشبيه فاذا قال انه عالم فهموا منه انه لا يخفى عنه شيء ثم علموا بعقولهم انه لم يحصل
علمه بفكر وروية واذا قال قادر علموا انه متمكن من ايجاد الممكنات ثم علموا بعقولهم انه غني عن آلة
وسبق مادة ومدة وهكذا القول في كل صفاته اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى اخبر في الآية المذكورة
انه بعد تدبير المخلوقات وخلق السموات والارض استوى على عرش الجلال والملك
الثاني ان المراد من قوله استوى اي استولى فيمكن تفسير العرش بالملك والاستواء بالاستعلاء وتيسير
نفاذ قدرته في ترتيب الملك والملكوت ومثل هذا خرج الجواب عن الآيات الباقية واما رفع الايدي
الى السماء فنقول كما ان وضع الجبهة على الارض لا يدل على كونه تعالى في الارض فكذلك رفع الايدي الى فوق لا يدل
على انه تعالى في جهة الفوق المسألة السادسة في ان الحلول على الله تعالى محال
اعلم ان النصارى مختلفون في هذه المسألة ونحن نشير الى مذاهبهم فنقول اتفقت كلمتهم على ان الباري
تعالى جوهر واحد بالتثليث وعنوا بكونه جوهراً انه اصل الاقانيم وهي ثلاثة الوجود والحياة والعلم ويعبرون
عن الوجود بالاب وعن العلم بالكلمة والابن وعن الحياة بروح القدس ولا يعنون بالكلمة الكلام
فانه مخلوق عندهم وزعموا ان اسم الاله يتناول هذه الاقانيم ايضاً كان اسم الشمس يتناول القرص و
الشعاع والحرارة والاقانيم عندهم ليست موجودة بانفسها بل هي اشبه في حكم الاحوال عند مثبتيها
اذا عرفت هذا فنقول اعلم انه ما نقل صريحاً عن النصارى اتحاد ذات الله بشيء من مخلوقاته
او حلوله فيه واما ذهب اليه بعض الملاحدة والصوفية الا انهم اطلقوا القول بان اقنوم الكلمة
اتحدت بالمسيح وتدرعت بالناسوت منه ثم اختلفوا في تدرع اللاهوت بالناسوت
فمنهم من قال ان الكلمة مازجت جسد عيسى ومنهم من قال صارت الكلمة اللحم والدم بهذا الاتحاد لحماً
ودماً وقال بعضهم لا نقول عيسى ابن الله حقيقة بل نقول انه ابنه على سبيل الاضافة المقتضية
للتشريف كما يقال ابراهيم خليل الله ومنهم من قال حلت الكلمة بذات عيسى حلول الروح
في البدن ومنهم من قال حلت به مثل ما ينطبع الصورة في المرآة ومنهم من قال حلت الكلمة
فيه بمعنى ان تدبيره اشرق على جسده اذا عرفت تفصيل مذاهبهم فاعلم ان العقلاء احتجوا
على ابطال الحلول بوجوه من الكلام الاول ما ذكره في الكتاب وهو ان يقول المعقول من حلول
شيء في شيء كون الحال تبعاً لكون المحل في الحصول في الحيز او في مجرد الوجود اذا عرفت
هذا فنقول اما ان يراد من الحلول في حق الله تعالى هذا المعنى او شيء آخر فان اريد به ذلك المعنى فهو ظاهر
الاستحالة في حقه لان ما عداه من الموجودات محتاج له فهو فرع وتبع لوجوده فلو كان وجوده تبعاً

الله

لشيء سواه بل يلزم الدور ولو اريد به معنى آخر فلا بد من افادة المتصور لننظر فيه انه هل يصح اثباته في حق
تعالى ام لا الا ان الشأن انه لو حل شيء في محل لاحتاج اليه واحتياجه الى ذلك المحل معلوم هو البطلان اولا ولا يمكن احتياجه
اليه وهو محال لان الغني بذاته عن المحل يستحيل حلوله فيه والعلم به ضروري المسئلة السابعة انه
يستحيل قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافا للكرامية اعلم ان من الناس من زعم انه قال
هذا المذهب جاء الوفاق من حيث المعنى وان لم يقولوا باللسان فعال الا الكرامية فانهم اظهروه واما
المعتزلة فقد ذهبوا الى انه تعالى مريد بارادة حادثة لا في محل وكاره للمعاصي بكراهية حادثة لا في محل وزعموا
ايضا انه يتجدد له صفات سمعية وبصرية عند تجدد المسموعات والمبصرات فهؤلاء وان امتنعوا من
اطلاق لفظ الحدوث الا انهم قالوا به في المعنى واما الفلاسفة فهم ايضا قالوا بهذا المذهب من حيث
لم يشعروا به فان الاضافات عندهم امور وجودية في الاعيان مع ان الله تعالى ايضا فمع كل حادث
واما الاشاعرة فانهم قالوا ان الله تعالى عالم بعلم واحد بان العالم سيوجد ثم زال ذلك وتجدد العلم
بوقوعه حال وقوعه وكذا القول في تجدد تعلق قدرته وارادته والتحقيق فيه ان تغير الصفات
اما اضافية مثل كون الشيء قبل غيره واما حقيقية وهي اما عارية عن الاضافة كالسواد والبياض
واما مستلزمة للاضافة كالعلم والقدرة اذا عرفت هذا فنقول اما وقوع التغير في الاضافات
فلا خلاف فيه ولا دافع لوقوع التغير في الصفات الحقيقية فالكرامية يثبتونه وسائر الطوائف
ينكرونه فظهر الفرق والذي يدل على فساد قول الكرامية وجهان الاول ما ذكرنا في الكتاب
وتقريره ان كل ما كان قابلا للحوادث فانه لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
ينتج ان كل ما يكون قابلا للحوادث فهو حادث واذا كان يلزم من صحة هاتين المقدمتين صحة قولنا
كل ما يكون قابلا للحوادث فهو حادث يلزم منه الحكم في مسئلتنا لانه يلزم منه حدوث الاجسام
من عدم كونها قابلة للحوادث هذا على الحقيقة يرجع الى الاستدلال بتحقق الملزوم على تحقق اللازم بيانه
الحكم في هذه المسئلة التي نحن بصددها هو انه يمتنع ان يكون الله تعالى قابلا للحوادث لانه غير حادث وهذا يرجع
الى الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم اذا عرفت هذا فنقول لا بد في تصحيح مقدمات هذه
الحجة بالبرهان وهي ثلث المقدمة الاولى ان قابلية الشيء للحوادث صفة حادثة الثانية ان
قابلية الشيء للحوادث من لوازم ذلك الشيء الثالثة ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ويلزم
من صحة مجموع هذه المقدمات صحة هذه الحجة اما المقدمة الاولى فهي انه اذا كان الشيء قابلا للحوادث
فقابليته لتلك الحوادث حادثة وبرهانه هو ان كون الشيء قابلا للشيء نسبة بينهما كما ان النسبة
موقوف ثبوتها على ثبوت المنتسبين فكذلك صحة النسبة بين الشيئين متوقف على صحة وجود المنتسبين

اذا

ان يكون

اذا عرفت هذا فنقول ان كانت الحوادث لا يمكن ان يكون لها اول فلا يمكن الشيء قابلا للحوادث في الازل فاذا
قابلية الشيء للحوادث لا بد ان يكون حادثة ولقائل ان يقول ان قادرية الله تعالى على ايجاد العالم
نسبة بينه وبين العالم فلو لزم من صحة وجود النسبة صحة وجود المنتسبين لزم من صحة قادريته في الازل
صحة وجود العالم في الازل وهو محال المقدمة الثانية ان قابلية الشيء للحوادث من لوازم ذلك
الشيء برهانها انه لو صح انعدامها فذلك المقبول لو لم يكن من اللوازم لم يكن لتلك الذات قابلية ثم صارت
قابلة فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع الى الامكان وهو محال ان من المذكور في الكتاب ان تلك القابلية
لو لم تكن من اللوازم لكانت من العوارض فحكم الذات قابلة لتلك القابلية فما لم تكن لتلك القابلية قابلية
ان يكون من اللوازم او من العوارض والاول هو المطلوب والثاني يلزم افتقار تلك القابلية الى قابلية
اخرى ويلزم التسلسل وهو محال والسؤال عليه هو ان القابلية من الامور العدمية والا لزم التسلسل
اذ لو كانت لا يكون القابلية من الامور الوجودية وان لم يكن كذلك لا يستقيم دليلكم على اثبات قبول
الحوادث من اللوازم واذا كانت القابلية عدمية فمن يلتزم التسلسل فيها اذ التسلسل محال
في الموجودات لا في العدميات والصاد فلان التسلسل لازم سواء قلنا القبول من اللوازم او من
العوارض لان قبول الذات للقبول قبول له والكلام فيه كما في الاول المقدمة الثالثة ان
كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهو ان الحوادث لها بداية فالشيء الذي لا يخلو عنها يجب ان
يكون كذلك لاستحالة اما ان الحوادث لها بداية فقد بينا ذلك في مسئلة حدوث الاجسام عند بيان امتناع
كون الاجسام متحركة في الازل ونزيدها هنا تقريرا فنقول اذا اخذنا الحوادث الماضية من زمان
الطوفان جملة والحوادث الماضية من زماننا هذا جملة اخرى ثم طبقنا احدى الجملتين بالاخرى فلو
اما ان يظهر التفاوت من ذلك الى جانب الاخر او لا يظهر فان كان الاول يلزم كون الشيء مع غيره كهو لا
مع غيره وهو محال وان ظهر فيكون الجملة الناقصة ذات بداية والزائد يزداد عليها بقدر ما بين زمان
الطوفان الى زماننا والمتناهي اذا ضم الى المتناهي يكون الكل متناهيا فاذا للحوادث بداية وصح ما
ادعينا بان كل ما يكون قابلا للحوادث فانه يمتنع خلوه عن الحوادث وان كل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث فاذا يلزم ان كل ما يكون قابلا للحوادث فهو حادث وعند ذلك نقول الله تعالى ليس
بحادث فلا يكون قابلا للحوادث والاجسام قابلة للحوادث فيكون حادثة وانما قلنا بان الاجسام
قابلة للحوادث وذلك لانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان على ما مر وايضا فلانها قابلة
للالوان والطعوم والروائح وهذه كلها حادثة فيلزم ان يكون الاجسام حادثة فان قيل
ينتقض ما ذكرتم من الدليل بتغير الاضافات اللاحقة له مثل المعية والقبلية والبعدية فان الشيء

كل احد ويعلم وجده مثل الاضافات لا وجود لها في الاعيان الوجه الثاني في بيان امتناع كون الله
محلا للحوادث هو ان كل ما كان من صفات الله فهو من نعوت الجلال وصفات الكمال فلو كانت
صفة من صفاته محدثة لكانت ذاته قبل حدوث تلك الصفة خالية عن صفات الكمال فيكون ناقصة
هذا خلف واحتجت الكرامية على صحة قولهم بان الله تعالى لم يكن فاعلا للعالم ثم صار فاعلا ولم
يكن مخبرا في الازل بقوله انا ارسلنا نوحا ثم صار مخبرا ولم يكن عالما بوجود العالم ثم صار عالما فهذه كلها
صفات الله حدثت بعد ما لم يكن والجواب هو ان المتغير اضافة الصفة الى ذلك الشي لا نفس الصفة
والاضافات لا وجود لها في الخارج
المتن الثامنة في ان الاتحاد على الله تعالى محال الى الله تعالى
الشرح اعلم انه قال بعضهم ان الالم ادراك المنافي واللذة ادراك الملائم قال المصنف
وعندي ان الاستغال بتعريفهما عبث لان العرض من التعريف ايضاح المجهول بالمعلوم واجلى
المعلوم ما يجده الانسان من نفسه من الالم واللذة واثبات الملائم والمنافي فهما جليان غير
مفتقرين للاكثر فكيف يمكن تعريفهما بما اذا عرفت هذا فنقول اتفق العقلاء على انه لا
الالم على الله واما اللذة فاصحابنا اتفقوا على انكارها سوا كانت حسية او عقلية واما
الحكما فقد احالوا اللذة الحسية عليه الا انهم اثبتوا اللذة العقلية وقالوا ان الباري يلتذ بما له من
الكمال والجلال وقد احتج اصحابنا على امتناع كونه تعالى ملتذا بالوجهين المذكورين في
الكتاب اما الاول فتقريره هو ان المعقول من اللذة ادراك ما يلائم المزاج والمزاج
كيفية حاصلة عند اختلاط الاجسام الموصوفة بالكيفيات المتضادة والله تعالى ليس بجسم فيستحيل
ان يحصل له ادراك ما يوافق مزاجه فيستحيل عليه اللذة وكذا الالم عبارة عن ادراك المنافي للمزاج
وذلك محال عليه بعين الطريقة المذكورة في اللذة ولقائل ان يقول اللذة عندنا على قسمين لذة حسية
ولذة عقلية اما اللذة الحسية فيتبيّن انها عبارة عما ذكرتم لكن لا يلزم منه انتفاؤها عن الله تعالى
اما الثاني ثم انتفاء مطلق اللذة لما انه لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء العام لو صحت اللذة عليه لكان طالبا لتحصيل
الملتذ به واللازم محال فالملزوم مثله بيان الشرطية ان من صحت عليه اللذة وكان قادرا على
تحصيلها كان كالملجأ الى تحصيل الملتذ به واما بيان ان كونه طالبا لحصول اللذة محال وذلك لانه تعالى
لو كان طالبا لحصول اللذة فلا يخلو اما ان يكون قادرا على ايجادها في الازل او لم يكن وكلا هما محال
فانا نقول بكونه طالبا لها محال اما بطلان القسم الاول فلانه لو كان قادرا عليها في الازل يلزم
صحة ايجاد الحادث في الازل وهو محال واما بطلان القسم الثاني فلانه اذا لم يقدر عليه يلزم
ان يكون متألما في الازل بسبب فقدان الملتذ به وهو محال بالاتفاق قال الفلاسفة

انا نسلم قولكم لو صحت اللذة عليه لكان طالبا لتحصيلها ان لو لم تكن اللذة حاضرة عنده ابدا وعندنا
الملتذ به هو ذاته الكامل وهي حاصلة ابدا فيستحيل طلبها وتحقيق هذا الكلام هو ان كل من تصور في نفسه
كمالا فرح ومن تصور في نفسه نقصانا تألم وطلبه فاذا كان كماله سبحانه وتعالى اعظم الكمالات وعلمه بكماله
اجل العلوم فلم لا يكون ملتذا وذلك العلم اعظم اللذات المتن المسألة العاشرة
ذهب ابو علي بن سينا الى انها الشرح اعلم ان المذاهب الممكنة في هذه المسألة ثلاثة
ان اطلاق لفظ الوجود على الواجب والممكن بحسب مفهومين وهو مذهب الاشعري وابي الحسين البصري
واتباعهما وثانيها ان اطلاق لفظ الوجود على الواجب والممكن بحسب مفهوم واحد الا ان ذلك المفهوم
في الواجب هو ذاته وفي الممكن زائد مغاير لماهيته وهذا امتناع عن عموم الوجود ان يقيد
بقيد وهو انه غير عارض لشي من الماهيات ووجودات الممكنات عارضة لماهياتها وهذا هو اختيار
الرئيس ابن سينا وثالثها ان لفظ الوجود على الواجب والممكن بحسب مفهوم متحد وذلك المفهوم
صفة عارضة للماهيات كلها وهو اختيار المصنف في اكثر كتبه واختيار كثير من الاصوليين اما القول الاول
والثالث فقد سبقت الاشارة الى البحث عنهما نفيا واثباتا في الباب الثاني من هذا الكتاب واما القول
الثاني الذي هو اختيار الرئيس فهو باطل ويدل عليه وجوه الاول ما ذكر في الكتاب وتقريره هو انه
وافقنا على ان وجودا معقولا معلوم للبشر وعلى ان ماهيته غير معقولة للبشر ومن اشكالات
ان وجوده غير حقيقية فان قيل لم لا يجوز ان يكون المجهول حقيقة ثبوته السلبية قلنا
هذا باطل لان ثبوته السلبية معلومة لكنه واتفقت الفلاسفة على ان العلم واجب هو السلوب و
الاضافات الوجه الثاني وهو ايضا مذكور في الكتاب هو ان الوجود لما هو وجود لا ان يكون
مقتضيا للتجرد او للعروض او لا يكون مقتضيا لا لذلك ولا لهذا فان كان الاول يلزم ان يكون كل وجود
مجردا فيلزم ان يكون وجودات الممكنات مجردة هذا خلف وان كان الثاني يلزم ان يكون وجود الله عارضا
لماهيته وان لم يكن مقتضيا لا لذلك ولا لهذا بل الامران جائزان عليه على السواء كان اختصاص الواجب
بالتجرد في الوجوب لذاته مفتقرا الى سبب منفصل فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف وهذا هو الوجه
الحق الذي اعتمد المصنف عليه في ابطال مذهب الرئيس في الملخص والمباحث المشرقية والسؤال
عليه هو ان يقال لم قلتم بان الوجود اذا كان مقتضيا للتجرد يلزم ان يكون وجودات الممكنات مجردة
عن الماهيات اذ من المحتمل ان يكون خصوصيات ماهياتها مانعة لتجرد وجوداتها فلم تبطلوا هذا الاحتمال
لا يتم دليلكم او نقول لم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه للتجرد مشروطا بالوجوب الذاتي وحينئذ لا يلزم
من اقتضائه للتجرد تجرده في حق الممكنات لانتفاء ذلك الشرط هناك سلمنا ذلك فلم قلتم بانه اذا كان

اذا كان مقتضيا للعروض يلزم ان يكون عارضا في الوقت لذاته واما ثانيا فلانه لو لم يكن الوجوب كافيا في
ذلك العروض فلم قلتم بانه غير كاف ولا بد له من دليل سلمنا صحة التقسيم الاولين لكن لم لا يجوز ان لا يكون مقتضيا
لا لذلك ولا لهذا بل يكون المقتضي لعروض وجوبها اعتبارات ككنه تلك الماهيات في المقتضي لعدم عروض
وجود امتناع لماهيته عدم ماهيته لعروض كونه موجودا ام فلم قلتم انه ليس كذلك لا بد له من دليل الوجه الثالث
لا شك بان الله تعالى مبدأ لغيره فاما ان يكون مبدأ بشرط التجرد عن الماهية او لا بهذا الشرط والاول يقتضي
ان يكون العقد السلبي جزء العلة وهو محال والثاني يوجب ان يكون وجود كل ممكن علة لوجود معلولا
ايضا وان يكون البارئ معلولا لكل واحد من الممكنات هذا خلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون الوجود
المجرد مستلزما لصفة ويكون الوجود مع تلك الصفة مبدأ للممكنات وهذه الصفة يكون مفقودة عن وجود
الممكنات فلا يلزم كونه مبدأ والجواب ان نقول اذا سلم تلك الصفة لا يخلو اما الوجود او الوجود
المقيد بالعقد السلبي والاول يقتضي ان يكون وجود الممكنات مستلزما لها هذا خلف والثاني يقتضي
ان يكون العدم جزء العلة هذا خلف والسؤال عليه ان يقال لم لا يجوز ان يكون الوجود بشرط
كونه مجردا علة ولا يلزم منه كون الشرط جزءا عدميا الرابع الوجوب امر اضافي لا يمكن تعقله الا بين
امرين فلا بد من حقيقة اخرى يحكم عليها بان الوجود واجب لها واحتج الخصم بانه لو كان حصوله
صفة للماهية الى اخره لما فرغ من ابطال مذهب الرئيس شرع في تقرير حجته وفي الجواب عنها
اما حجته فتقريرها ان يقال لو كان وجوده مغايرا لماهيته فلا يخلو اما ان يكون تحقق ذلك الوجود
متوقفا على تلك الماهية او لا يكون متوقفا فان لم يتوقف كان ذلك الوجود غنيا عن تلك الماهية فلا يكون
عارضا لها وهو المطلوب وان توقف عليها كان ممكنا لذاته فلا بد له من سبب فذلك السبب ان كان غير
تلك الماهية لزم احتياجه الى سبب منفصل وهو محال وان كان تلك الماهية والسبب متقدم بالوجود
على المعلول لزم كون الماهية متقدمة بوجودها على وجودها فيكون حصوله قبل ان يكون حصوله ويلزم
ان يحصل لها الوجود مرتين وايضا يلزم منه التسلسل والكل محال والجواب عنه من
وجهين احدهما انا نختار ان ذلك الوجود غني عن الماهية قوله لو كان غنيا لما عرض
للماهية قلنا لم لا يجوز ان يكون علة لحلوله في الماهية كما قلتم ان الصورة وان كانت حالة في المادة
الا انها غنية عنها في اصل وجودها وان كانت محتاجة اليها في الحلول الثاني وهو المذكور في الكتاب
ان ما ذكرتم معارض بماهيات الممكنات فانها قابلة لوجوداتها والعقل حاكم بتقدم القابل على المقبول
فان منعتم ذلك منعنا ما ذكرتم من التقدم فاما ان يقال بعين الماهية لا يكفي في قبول الوجود او يكفي فان
كان لا يكفي لزم ان يتوقف قابلية الماهية للوجود على وجود اخر حتى يكون موجودة قبل ان يكون موجودة
ويلزم

ان يحصل لها الوجود مرتين وايضا يلزم منه التسلسل والكل محال والجواب عنه من وجهين احدهما انا نختار
ان ذلك الوجود غني عن الماهية قوله لو كان غنيا لما عرض للماهية قلنا لم لا يجوز ان يكون علة لحلوله
في الماهية كما قلتم ان الصورة وان كانت حالة في المادة الا انها غنية عنها في اصل وجودها وان كانت
محتاجة اليها في الحلول الثاني وهو المذكور في الكتاب ان ما ذكرتم معارض بماهيات الممكنات
فانها قابلة لوجوداتها والعقل حاكم بتقدم القابل على المقبول فان منعتم ذلك منعنا ما ذكرتم
من التقدم فاما ان يقال بعين الماهية لا يكفي في قبول الوجود او يكفي فان كان لا يكفي لزم ان يتوقف
قابلية الماهية للوجود على وجود اخر حتى يكون موجودة قبل ان يكون موجودة ويلزم ما ذكرتم من المحالات
وان كان بعين الماهية يكفي في ذلك القبول فلم لا يكفي بعين الماهية في كونها مؤثرة في الوجود حتى لا يعتبر
تقدمها على الوجود في المؤثرية كونها موجودة المسألة الحادية عشر في ان ذاته تخالف شيئا
لنفس حقيقته المخصوصة الى اخرها لما فرغ من البحث عن وجود الله شرع في البحث عن ذاته اذ
الغرض من هذه المسألة اثبات ان ذاته مخالفة لسائر الذوات لاجل ذاته المخصوصة وانما قدم على هذا البحث مقدمة
لا بد من تقديمها وهي انه لا يجب في كل شيئين متخالفين ان يكون تلك المخالفة لاجل امر زائد ليبني عليها الحكم في هذه المسألة
وقد احتج على تقرير هذه المقدمة بالوجهين المذكورين في الكتاب اما الاول فتقريره لو كان اختلاف
المختلفين لامرين زائدين لكان ذلك الزائدان اما ان يكون مخالفا لذلك الزائد الاخر او لا يكون فان لم يكن مخالفا له لا يكون
كل واحد من هذين الزائدين يوجب مخالفة الذاتين لانهما اشتركا في عدم المخالفة واشتركا في اتصافهما بالزائد فيكون
الاشتراك بينهما واقعا من كل الوجوه فيمتنع وقوع المخالفة بينهما وان كان كل واحد منهما مخالفا للاخر فلا يخلو اما ان يكون
مخالفتهما لذاتيهما او لامرين زائدين والاول هو المطلوب والثاني لا يخلو اما ان يختلفا او لا يختلفا فيعود الكلام
فيهما ويلزم اما الدور او التسلسل او الانتهاء الى امرين لا يكون اختلافهما لامرين زائدين بل لذاتيهما وهو المطلوب
والسؤال عليه ان يقال لم لا يجوز ان يكون تلك الذات مخالفة للذات الاخرى بالصفة والصفة تخالف الصفة
بالذات فالذات علة لحكم من احكام الصفة وهو المخالفة والصفة علة لحكم من احكام الذات وهي مخالفتها الذات
الاخرى فلا يلزم الدور ولا التسلسل وهذا كقول من يقول التعين وصف يتوقف ان ماهية التعين يتعين بالذات
والذات يتعين بماهية التعين فكذلك هنا الثاني انا اذا فرضنا ذاتا وتقدمت بها صفة فالذات من حيث
انها هي لا بد وان يكون مخالفة لتلك الصفة والا لم يكن احدهما بان يكون موصوفة والاخرى بان يكون صفة اولى من
العكس واذا كانت تلك الذات مخالفة لتلك الصفة كانت مخالفة تلك الذات لتلك الصفة لنفس الذات لا لامر
زائد واذا عرفت انه قد يكون وقوع المخالفة بين شيئين لاجل ذاتيهما فنقول ذات الله سبحانه وتعالى مخالفة لسائر
الذوات لاجل ذاته المخصوصة لا لصفة عائدة الى ذاته وهو مذهب الشيخ الاشعري وابي الحسين البصري ونفاة الاحوال

وذهب ابو علي الى ان ذاته تساوي سائر الذوات في الذاتية وانما تخالفها بالوجوب وجوده وعالميته وقادريته
وحييته وموجوديته اي حالته اولا وذهب ابو هاشم الى انه انما تخالف خلقه بصفة خامسة توجب هذه
الاحوال دليلنا ما ذكرنا في الكتاب ونقرره ان نقول لو كانت ذاته تساوي سائر الذوات
في الحقيقة لصح عليها ما صح على كل واحد من تلك الذوات وصح على تلك الذوات ما صح على ذاته تعالى لوجوب تساوي
سائر الامثال في جميع الاحكام اللازمة فبعد ذلك الحال لا يخلو اما ان كان اختصاص ذاته تعالى بالصفة
التي بها امتاز عن غيره لمفتقر الى مخصص او لا يفتقر وان افتقر يلزم منه ترجيح الممكن من غير مرجح والاول
لا يخلو اما ان يكون اختصاص ذات الله بذلك المخصص واجبا او لم يكن فان لم يكن واجبا لم يكن مخالفته لغيره
واجبا لوجوب زوال المعلول عند زوال العلة وحينئذ يجوز انقلاب القديم محدثا وان كان واجبا
واختصاص ذاته بذلك الوجوب ان كان لصفة اخرى لزم اما الدور او التسلسل وان كان لنفس تلك
الذات كانت تلك الذات لنفسها مخالفة لسائر الذوات واذا كانت مخالفة لغيرها لنفسها لم يكن مخالفة
لغيرها لصفة بل لتلك الذات وهو المطلوب اعترض المعترض عليه على ذلك فقالوا قولكم ان ذات
الله تعالى تساوي سائر الذوات لذاته المخصوصة لا لامر زايد متناقض لان قولكم المخصوصة يدل على مفهوم
زايد على الذات سلمنا سلامته قولكم عن التناقض لكن لم قلتم بان الذوات لو كانت متساوية يجب استواؤها
في جميع الصفات وما ذكرتم ينتقض بان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد وغير قادر على عين مقدور
العبد والا لزم وقوع مقدور واحد بين قادرين وهو محال وينتقض ايضا بالحادث فانه يجب ان يكون
معدوما حال حدوثه وحال بقائه يستوي ان يكون معدوما وان سلمنا انه يجوز على احدهما ما يجوز على الاخر
لكن لم قلتم بان ذلك يحوج الى السبب سلمناه ولكن لا نسلم ان الحادث انما يحتاج الى السبب اذا كان متجددا واذا كانت
لم تكن الاولوية … وظاهر انه ليس كذلك والا لكان الباقي حال بقائه مفتقرا الى السبب فاذا لا يمكنكم
بيان انه يحتاج في ذلك الاختصاص الى مرجح الا اذا بينتم انه متجدد ولكن ذلك باطل سلمناه لكن الحوادث
متى يحوج الى المؤثر اذا لم يلزم من الافتقار محال ام اذا لزم والاحتياج محال … وههنا قد لزم
من تعين اختصاصه محال وهو التسلسل سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون المقتضي لاختصاص ذاته
بالصفة المعينة هو تلك الصفة وهذا كما تقولون انكم حين قالوا المقتضي لاختصاص حصة
الانسان من الحيوان بالنطق هو النطق وان كانت تلك الحصة بالنسبة الى الفصول على التسوية
سلمنا صحة دليلكم لكنه معارض بانه يمكننا تقسيم الذات الى القديم والمحدث ومورد التقسيم
لا بد وان يكون مشتركا بين كل واحد من القسمين … والتناقض هو ان الخصوصية
ليست صفة زايدة على الذات والا لزم التسلسل ولا يلزم التناقض واما قوله لم قلتم بان الذوات
لما

لما كانت متساوية وصح على بعضها ما صح على كلها قلنا ان الصفة اذا عرضت للذات فاما ان يكون قبولها
لها لماهية الذات او لامر زايد فان كان الاول كانت سائر الذوات متساوية في ذلك القبول ضرورة اتحادها
فيما لاجله ثبت ذلك القبول وان كان لامر زايد نقلنا الكلام الى ذلك الزايد فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي
الى ما يقبل لذاته وحينئذ يكون تلك الامكانات ثابتة لكل الذوات الى ذلك الزايد فاما ان يتسلسل وهو
محال او ينتهي الى ما يقبل لذاته وحينئذ يكون تلك الامكانات ثابتة لكل الذوات وهو المطلوب واما النقض الاول
فجوابه انا لا نسلم بان الله تعالى غير قادر على عين مقدور العبد فانا سنقيم الدلالة على ان الله تعالى قادر
على جميع الكائنات سواء كان الكل واقعا بقدرته واما النقض الثاني فلانا الحادث حال بقائه انما يفتقر لافتقاره
الى المبقي وكيف لا وعلة الحاجة هي الامكان لا الحدوث على ما بيناه وهو ضروري الدفع لماهية الممكن فهو ابدا
محتاج اليه وبهذا خرج الجواب عن قوله لم قلتم بان الممكن محتاج الى السبب وهكذا يجيب … وهو ضروري
عن قوله الممكن متى يكون محتاجا اذا كان متجددا ام اذا لم يكن فانا لما بينا ان علة الحاجة هو الامكان وان الحدوث
والتجدد لا مدخل له في علة الاحتياج لا بان يكون شرطا ولا بان يكون علة لا يلزم ما ذكرتم في ذلك قوله الامكان
انما يحوج الى المؤثر بشرط ان لا يستلزم المحال قلنا الامكان مطلقا يحوج الى السبب والعلم به ضروري
وايضا لو قلنا بان شرط احتياج الممكن الى المؤثر ان لا يؤدي الى المحال يلزم ان لا ينقطع باحتياج … الى المؤثر
اصلا اذ ما من ممكن الا ويمكن ان يكون احتياجه الى المؤثر يستلزم المحال قوله لم لا يجوز ان يكون الاختصاص
جائزا قبل الصفة قلنا هذا باطل لان الصفة موقوفة الحصول على حصول الموصوف والموصوف موقوف الحصول
على الامتياز عن الغير فلو كان الامتياز عن الغير موقوفا على الصفة لزم الدور قوله بانه يصح تقسيم الذات
الى القديم والمحدث قلنا نعم لكن مورد التقسيم لا يجب ان يكون مشتركا على ما بيناه قال

الباب الرابع في صفة العلم والقدرة ونحوها وفيه مسائل المسالة الاولى

قد ثبت ان الله تعالى مؤثر في وجود العالم الى اخره اقول لما فرغ المصنف من بيان الصفات
السلبية التي هي بالحقيقة راجعة الى تنزيه الله وتقديسه عاد الى اثبات الصفات الحقيقية الثبوتية
وانما قدم في الكتاب اثبات القدرة على اثبات العلم وذلك لانا انما نثبت العلم لله تعالى بطريقين
احدهما ان نستدل باشتمال افعاله التي هي مقدوراته على الاحكام والاتقان على علم الفاعل
والثاني ان نقول انه قادر مختار والقادر المختار لا بد وان يكون قاصدا الى ايجاد الشيء والقصد
الى الايجاد يستدعي سابقة العلم واذا كان العلم بقدرة الله سبحانه وتعالى طريقا لاثبات علمه من هذين
الوجهين لا جرم قدم اثبات قدرته على اثبات علمه فلذلك راعى المصنف هذا الترتيب
هنا اذا عرفت هذا فاعلم ان النزاع في هذه المسالة مع الفلاسفة فانهم قالوا تاثير الباري تعالى في العالم

الايجاب كما تبين في الرسالة واتفق ارباب الملل على تأثيره في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار
واعلم ان العلماء ذكروا في تفسير القادر عبارتين العبارة الاولى ما ذكره في الاربعين وهو ان القادر هو الذي يصح منه
الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة وهذا عبارة الشيخ ابي الحسن الاشعري ويتوجه عليه سؤالان الاول
ان قولكم يصح منه الفعل والترك كاف في الوضع فان الموجب لا يصح منه ذلك واذا القيد الاخير ضايع الثاني
عندكم افعال الله غير معللة برعاية المصالح والداعية عبارة عن العلم باشتمال الفعل على المصلحة فيلزم ان
لا يكون الله قادرا عندكم العبارة الثانية وهي الاولى عبارة النهاية وهي ان القادر هو المؤثر الذي لا يمتنع
عليه ان يؤثر وان لا يؤثر بحسب اختياره ويرد عليها سؤالان الاول ان قولكم المؤثر خروج منه الانسان
وغيره من الحيوانات فانه غير مؤثر عندكم وانما المؤثر هو الله تعالى فيلزم ان لا يكون الانسان قادرا
على شيء الثاني قوله بحسب اختياره ضايع بما ذكرنا في الحد الاول والجواب عن الاول ان
المراد بالمؤثر ما يصدق عليه كونه فاعلا والانسان يصدق عليه كونه فاعلا فزال السؤال
وعن الثاني ان الظاهر في الحدود بحيث ان يصدق عنها وبحيث ان لا يصدق عنها فقولنا بحسب الدواعي
المختلفة وبحسب اختياره في الاول والثاني للتحرز به عن ظهور الاثار عن الخواص كما ... الآثار صح
ممتنع وجود القادر بالتفسيرين المذكورين لان القادر بما ذكرتم من التفسيرين اما ان يكون رجحان الفعل
على الترك بالنسبة اليه متوقفا على انضمام مرجح اليه او لا يتوقف والثاني يوجب الترجيح من غير مرجح وهو
محال والاول فنقول اذا حصل المرجحات باسرها وهي القدرة التامة والارادة الجازمة
والآلة والوقت والمصلحة وانتفت الاضداد باسرها والموانع فمع ذلك ان لم يكن الترك ممكنا لم يبق الفرق بين
القادر والموجب وهو المطلوب وان كان ممكنا فنقول اختصاص احد الوقتين بالفعل والآخر بالترك
ان افتقر الى مرجح لم يكن ما فرضناه اولا مرجحا وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان لم يفتقر يكون اختصاص
احد الوقتين بالوقوع والآخر باللاوقوع مع حصول الشرائط وارتفاع الموانع في كل الوقتين
ترجيحا من غير مرجح اجاب المتكلمون عنه بانا نختار الشق الثاني وهو ان لا يتوقف رجحان
الفعل على الترك على انضمام مرجح وبيانه ان العطشان اذا خير بين شرب قدحين متساويين من جميع الوجوه
فانه يختار احدهما على الآخر من غير مرجح وكذا الجائع بالنسبة الى رغيفين قالت الفلاسفة لو جاز ترجيح
احد طرفي الجائز لزم ان لا يمكننا الاستدلال بوجود الممكن على وجود الصانع اجاب المتكلمون عنه بانا لا نقول من غير مرجح صح
الممكن يحتاج الى المرجح في جميع الاوقات بل نقول الشيء اذا وجد بعد عدمه فهذا الحدوث والامكان
هو المحوج الى المؤثر فاما ترجيح الفعل على الترك في حق القادر فذلك لا يحوج الى المرجح ولذلك فانا نعرف
بالضرورة من الانسان القادر على افعاله وسكون الحجر هابطا وتوقف صدور الفعل عن القادر على المرجح
بالطبع
لوجب

لوجب ان لا يتخلف الوقوع عن المرجح وصدور الفعل عند الداعي بما قاله مع ظهور الفرق بينهما
فيكون باطلا ولنرجع الى شرح ما في الكتاب فنقول ثبت ان العالم مفتقر الى مؤثر فنقول
ذلك المؤثر اما ان يقال صدر عنه الاثر مع امتناع ان لا يصدر او صدر عنه مع جواز ان لا يصدر والاول باطل
بالوجوه المذكورة في الكتاب فتعين الثاني وهو المطلوب اما الوجه الاول في بيان امتناع
القسم الاول فتقريره ان يقال لو كان موجبا بالذات لما تخلف العالم عنه فكان قديما او كان
المؤثر حادثا بيانه ان تأثير المؤثر في العالم لا يخلو اما ان يكون موقوفا على شرط او لا يكون فان لم يكن
موقوفا على شرط لزم من قدمه قدم العالم او من حدوث العالم حدوثه ضرورة ان العلة لا تنفك
عنها معلولها فاما ان يكون العالم حادثا او لا يكون فان كان الثاني لزم منه قدم العالم وهو احد الفرضين
وان كان الاول لزم ان يكون الله حادثا لان ما لا يفارق الحادث لا بد وان يكون حادثا فعلم بانه يلزم منه
احد الامرين على ذلك التقدير واما ان يتوقف تأثيره على شرط فذلك الشرط لا يخلو اما ان يكون قديما
او حادثا فان كان الاول لزم ايضا اما قدم العالم او حدوث الله تعالى وان كان حادثا كان الكلام فيه
كما في الاول فيفضي الى التسلسل وهو ان يكون كل حادث مسبوقا بحادث لا الى نهاية وذلك قول
بحوادث لا اول لها وهو باطل لما مر في بيان حدوث الاجسام فثبت ان القول بكونه موجبا بالذات
يفضي الى المحال فيكون محالا فان قيل العالم لا يخلو اما ان يكون صحيح الوجود في الازل او لم يكن
فان كان الاول فلم لا يكون قدم العالم محالا فنحن نلتزمه وان كان الثاني فنقول لعله انما لم يكن الباري
تعالى موجبا بالذات للآثار لان الازل كان مانعا والمنافي فيه او امكان العالم كان شرطا فانتفى التقدير
بعدم بانه ليس صحيح الوقوع في الازل فيكون الشرط فائتا فلا يلزم قدمه والجواب انا نختار
القسم الثاني وهو قولنا العالم ممتنع الوقوع في الازل والازل ما نعني الا انا لو قدرنا وجود العالم قبل الوقت
الذي حدث فيه بيوم او بيومين او ساعة او ساعتين لزم منه صيرورته ازليا والا لكان حاله اول ولما لم فلو كان
الفاعل موجبا بالذات والازل الذي هو مانع من تقدم وجوده على الوقت الذي حدث فيه وجب كونه
حادثا قبل الوقت الذي حدث فيه وهو محال **المتن** انا نقول الاجسام متماثلة باسرها فاني تام
الماهية الى اخره **الشرح** هذا هو الوجه الثاني في بيان ان الله تعالى ليس بموجب بالذات وتقريره
ان نقول الاجسام باسرها متماثلة في الجسمية فيلزم من ذلك ان لا يكون الله تعالى موجبا بالذات اما المقدمة الاولى
فتقدم تقريرها واما المقدمة الثانية فمعناه انه متى كانت الاجسام كذلك لزم ان لا يكون الله تعالى
موجبا بالذات فلانه اذا كانت الاجسام متماثلة في الجسمية وجب استواؤها في قبول جميع الصفات
على الثانية فلو كان الباري تعالى موجبا بالذات وقد ثبت انه ليس بجسم ولا جسماني يلزم ان يكون نا شيء

في الاجسام دون بعضها انها الاشتوية ان نسبة الموجب الى جميع الاجسام والى جميع صفاتها على السوية فلِمَ تخصيص بعض
الاجسام بصفات مخصوصة اولى من اختصاص غيرها بها فاما ان لا يوجد شيئا منها اصلا فلا يكون موجبا على تقدير
كونه موجبا او يوجد لكنه يخصص بعض الاجسام ببعض الصفات وذلك يوجب ترجيح احد المتساويين على الآخر
من غير مرجح وهو محال او ينسب الى الموجب لا اتفاق او يوجد في الكل تأثيرا متشابها وحينئذ يلزم منه
استواء جميع الاجسام في جميع الصفات وذلك باطل بالضرورة فثبت انه لو كان موجبا بالذات على تقدير تماثل
الاجسام لافضى ذلك الى احد هذه الاقسام الباطلة فلزم ان لا يكون موجبا بالذات على هذا التقدير فصح
ما ادعيناه ان الاجسام متماثلة انها حتى كانت متماثلة يلزم ان لا يكون الصانع موجبا بالذات يلزم بالضرورة ان
لا يكون الله موجبا بالذات
الثالث لو كان موجبا بالذات فاما ان يوجب معلولا واحدا او معلولات
كثيرة الى الآخر
يعني ان هذا الوجه يدل على انه تعالى لو كان مدبر العالم موجبا بالذات فاما ان يوجب
معلولا واحدا او معلولات كثيرة الى ~~معلولات كثيرة~~ الى لا هو من حيث هذا الحكم او يوجب معلولات كثيرة وانتساب الخلق
في الوجود بكونه موجبا بالذات محال اما انتفاء القسم الاول فبين وذلك لانه لو لم يصدر منه الا معلول
واحد فذلك المعلول الواحد لم يصدر منه ايضا الا معلول واحد بناء على فاسد اصولهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وهكذا القول في المعلول الثاني والثالث والرابع وحينئذ يلزم ان لا يوجد شيئان الا ويكون احدهما علة للآخر وهو باطل
والا لكان يلزم من انتفاء واحد من تلك المعلولات انتفاء عللها ضرورة انتفاء العلل عند انتفاء بعض معلولاتها
وذلك باطل واما انتفاء القسم الثاني وهو ان يكون له معلولات كثيرة فهو باطل في ضمير آرائهم والغالبية علة
الخصم على ذلك واما ثانيا فلانا لو فرضنا صدور شيئين عن واحد لكان مصدريته لاحدهما غير مصدريته للآخر
فهذا المفهومان ان كانا جزئيه كان مركبا فلا يكون واحدا وكذلك اذا كان احدهما داخلا والآخر خارجا وان كانا
خارجين كان له مصدرا لهما ايضا فيعود الكلام فيه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى ما لا يكون
كذلك وهو المطلوب والسؤال عليهم لا يجوز ان يصدر عن المعلول الاول الذي هو العقل شيئان
هما عقل وفلك لكن باعتبار امرين احدهما الوجوب بالغير وثانيهما الامكان الذي هو من ذاته فيصدر بواسطة
وجوبه عقل وبواسطة امكانه فلك هذا الا انه يلزم ان لا يوجد موجودان الا ويكون احدهما علة للآخر سلمنا
انه يلزم منه ذلك لكن لم قلتم ان هذا محال قوله لو كان كذلك لزم من انتفاء واحد من تلك المعلولات
انتفاء تلك العلل وهذا لا نسلم وانما يلزم ذلك لو كان المعلول لا ينتفي الا لانتفاء علته ولم قلتم انه كذلك بل
جاز ان ينتفي المعلول لا لانتفاء شرط ويكون العلة باقية سلمناه في هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يكون
له معلولات واما ما ذكرتم في بيان ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فالكلام عليه هو ان مفهوم كونه مصدرا
لهذا ومصدريته لذاك زائدان يكونان داخلين في العلة او خارجين عنها او احدهما داخلا والآخر خارجا مقدمة كاذبة

لان هذا التقسيم انما يصح لو كانت تلك المصدرية ثبوتية وذلك باطل لانها لو كانت صفة ثبوتية لكانت لها ذات
المصدر وهو محال لان المصدرية اضافة عارضة لما هي مضاف واليس لا يكون بعد نفسه او بجزء منهما وهو
محال لان الجزء متقدم والعارض متاخر وخارجا عنها وهو محال والا لزم التسلسل واذا بطل كونها
ثبوتية بطل التقسيم المذكور ولئن سلمنا صحة المنفصلة فلم لا يجوز ان يكون المفهومان داخلين فيه قوله
لانه يقتضي التركيب قلنا يقتضي التركيب في المجموع الحاصل من الذات والمصدريه اولى الذات التي عرضت
لها المصدريه الاولى مسلم ولا نزاع فيه انما النزاع في الذات التي عرضت لها العلية هل هي مركبة ام لا
وما ذكرتم لا يقتضي ذلك اذ من الجائز ان يوجد الشيء الواحد مع وصف تارة ومع وصف آخر اخرى فيكون
احد المجموعين مخالفا في الماهية للمجموع الآخر مع ان الماخوذ في احد المجموعين هو الماخوذ بعينه في الآخر
ومثاله الوحدة المعينة اذا اخذت مع وحدة اخرى وجب حصول صورة الاثنينية لتلك الجملة ثم اذا اخذت الاولى
مع وحدة اخرى وجب حصول الاثنينية للجملة الاخرى ولا يلزم من تغاير المجموعين ان تتغاير الوحدة الماخوذة فيهما جميعا
اثنين ثم نقول ما ذكرتم وان دل على ان الواحد لا يصدر عنه اكثر من واحد لكن هنا ما يابى ذلك وبيانه هو ان
الجسمية حقيقة واحدة وهي مقتضية للحصول في الحيز ولقبول الاعراض والجواب قولهم لم لا يجوز ان
يصدر عن المعلول الاول شيئان باعتبارين وهما الوجوب بالغير والامكان بالذات قلنا لان كل واحد
منهما عدمي والامر العدمي لا يجوز ان يكون علة ولا جزء علة اما ان الوجوب امر عدمي فقد عرفته واما ان الامكان
عدمي فلان الحادث قبل وجوده ممكن فلو كان الامكان صفة موجودة لكان الشيء حال عدمه موصوفا بصفة
وجودية وهو محال قوله لم قلتم انه يلزم من انتفاء المعلول انتفاء العلة قلنا نعني بالعلية تمام ما يفتقر اليه
الشيء في وجوده ولا شك انه يلزم من انتفاء الشيء انتفاء مجموع ما يفتقر اليه ذلك الشيء في وجوده فلا يلزم منه
انتفاء العلة بهذا التفسير فهنا ان يقال لم قلتم بان انتفاء العلة بما ذكرتم من التفسير عند انتفاء المعلول
محال فان العلة اذا كانت مفسرة بما ذكرتم دخل فيها الشرط فجاز ان يكون انتفاء المعلول لانتفاء الشرط
لا لانتفاء العلة ولا استحالة في ذلك ولا يلزم منه ايضا ان لا يوجد شيئان الا واحدهما علة للآخر قوله
لم لا يجوز ان يكون له معلولات كثيرة قلنا هذا عند الخصم محال فنحن نلزمهم ولا حاجة بنا الى اثبات
ذلك بالدليل
الرابع لا شك ان في هذا العالم تغيرات الى آخره
اعلم ان هذا الوجه ظاهر من الشرح الاول وفيه منع وهو ان يقال لم قلتم بان عدم المعلول
لا بد وان يكون لعدم علته بل قد يكون لعدم شرط العلة على ما عرفت في الوجه المتقدم فعلى
هذا لا يلزم من انتفاء المعلول انتفاء ذات العلة ثم المستدل في هذا المقام هو اما ان يقول
العلة العقلية يستحيل ان يتوقف ايجابها لاثرها على شرط منفصل او يقول العلة نعني بالعلة

تمام ما يتوقف اليه الشي لكون الشرط داخلا فيه حتى يلزم من انتفا الشرط انتفا المعلول انتفا العلة بهذا التفسير اما الطريق

الاول فيمكنه ذلك وكيف لا ومن مذهب اصحابنا انه لا يمكن ان يتوقف ايجاب العلة معلولها على شرط

منفصل عن ذاتها فلم لا يجوز ان يقدر ذلك ويقول العلة بدون ذلك الشرط لا يلزم اما ان يبقى موصلة للاثر

او لم يكن فان كان الاول لم يكن الشرط شرطا هذا خلف وان كان الثاني كان العلة مجموع

الامرين فيكون العلة العقلية مركبة وهو محال لان كل واحد من الامرين اذا انفرد فان كان

موجبا كان هو تمام العلة لا جزؤها وان لم يكن موجبا فلم لا يكون موجبا حال الاجتماع اضافات

ماهيته اما ان يكون بانفسه او لا يكون فان كانت بانفسه وهي لا توجد حال الانفراد وجب ان لا يوجد

حال الاجتماع وان لم يكن بانفسه يكون الاجتماع اعدا ما وهو محال الاان للخصم ان يعترض عليه

بمنع بمعنى ذلك التفسير الثاني ويقول ان لا نسلم ان العلة بدون ذلك الشرط موصلة قوله يلزم منه

ان يكون العلة مركبة قلنا لا نسلم اذ لا يلزم من توقف ايجابها للاثر على الشرط كون الشرط داخلا

في حقيقتها ولئن سلمناه ولكن لم قلتم بان ذلك محال وما ذكرتم منقوض بحبر التواتر فان خبر

الواحد لا يفيد العلم وخبر الكل يفيد العلم وكذا اللقمة الواحدة لا تشبع والمجموع تشبع وكذا العلم

بالمقدمة الواحدة لا ينتج والعلم بمجموع المقدمتين ينتج وكذا الواحد من العشرة لا يوصف

بالعشرة والمجموع يوصف وان سلمنا صحة ما ذكرتم لكن هنا ما يدل على ان العلة العقلية

لا تستقل بان يتوقف ايجابها للاثر على شرط منفصل وبيانه هو ان الجوهرية توجب قبول

الاعراض بشرط الحيز لكن صحة كل عرض مشروط بانتفا ضده عن المحل واما الطريق الثاني

فهو ان يقول نعني بالعلة تمام ما يتوقف عليه الشي لكن لا ينفعه ولا يتم كلامه لان الخصم يقول

انه يلزم من انتفا المعلول انتفا العلة بما ذكرتم من التفسير لكن لم قلتم بان انتفا العلة على ما ذكرتم

من التفسير محال فان العلة بهذا التفسير يحصل فيها الشرط وزوال المانع ولا يخفى بان انتفا المجموع

الشي كما يكون بتمام الاجزا فقد يكون ببعض الاجزا فلم لا يجوز ان ينتفي العلة بما ذكرتم من

التفسير لاجل انتفا الشرط او لحصول المانع وحينئذ لا يلزم منه المحالات المذكورة في الكتاب

واحتجوا بان كل ما لا بد منه في المؤثرية ان اخره لما فرغ عن

بيان حجتنا في اثبات كونه تعالى قادرا شرع في تقرير ما يحتج به الخصم وتقرير حجتهم

ما ذكره في الكتاب وحذا شرنا اليه مرة حيث نقلت عن الفلاسفة انهم قالوا يمتنع وجود

القادر بالتفسير المذكور الا انا نقرره هنا بعبارة اخرى وهو ان يقول كل ما هو مؤثر

للعالم لا يخلو اما ان يكون مستجمعا لجملة ما لا بد منه في مؤثريته للعالم في الازل من وجود الشروط

الشروط وانتفا

الشرط وانتفا الموانع وغير ذلك او لم يكن فان كان مستجمعا يجب الفعل لا محالة وان لم يكن مستجمعا لجملة ما لا بد

منه في التاثير امتنع وجود الفعل وعلى التقديرين فالقول بوجود القادر محال لان القادر

هو الذي يمكنه الترك بدلا عن الفعل وبالعكس وعلى التقديرين فلا يتصور ذلك اذ لا قدرة على الواجب

ولا على الممتنع الثاني سلمنا ان القادرية امر معقول لكن لا يمكن ان يكون الله قادرا لانه لو كان

قادرا لكانت قادريته اما ان يكون ازلية او لا يكون والاول محال لان التمكن من التاثير يستدعي صحة الاثر

لكن صحة الاثر في الازل محال لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحادث ما يكون مسبوقا

بالازل والجمع بينهما متناقض والثاني محال لان قادريته اذا لم تكن ازلية كانت حادثة فافتقرت

الى مؤثر فان كان ذلك المؤثر مختارا عاد البحث كما كان وان كان موجبا كان المبدا الاول موجبا

ثم قالوا هب ان المؤثر في العالم يجب ان يكون قادرا لكن لم لا يجوز ان لا يكون هو الذي شككتم

واجب الوجود بل يكون معلولا له والجواب عن الاول ما هو حميد اصحابنا لا يجوز ان

يكون المؤثر المستجمع لجميع جهات المؤثرية تارة يكون مصدرا للاثر وتارة لا يكون وحينئذ

ان المختار يصح منه الترجيح لا لمرجح وان في ما ذكره في الكتاب وتقريره ان يقول ما ذكرتم

قائم في الحوادث اليومية فلزم من صحته ما ذكرتم اما قدم الحوادث اليومية او امتناعها بيانه ان

المؤثر في الحوادث اليومية ان استجمع ما لا بد منه في مؤثريته في الازل فيها لزم حصولها في الازل وان اختل

فقد فقد القيود المعتبرة في المؤثرية امتنع حصولها لكن كل واحد من الامرين ممتنع اما الاول فظاهر

واما الثاني فلانها لو كانت ممتنعة لما دخلت في الوجود وقد دخلت فلا يكون ممتنعا فيكون

ما ذكرتم باطلا وعن الثاني ان قادريته ازلية وهي انما تستدعي صحة الاثر لو كان تعلقها

بالمقدور في الازل اما اذا كان تعلقها بالمقدور فيما لا يزال فلا تستدعي الا صحة الاثر فيما لا يزال

فلم قلتم بان تعلقها ليس فيما لا يزال الا في الازل ... وعن الثالث انه لما ثبت ان واجب الوجود مؤثر في

العالم وثبت بما ذكرناه ان المؤثر في العالم لا بد وان يكون قادرا يلزم قطعا ان يكون واجب

الوجود قادرا وايضا فالمسلمين اجمعوا على نفي هذه الواسطة ايضا فلانا عرفنا دين الانبيا

عليهم السلام نفي هذه الواسطة (المسئلة الثامنة في انه تعالى عالم بالعلم)

اعلم ان الخلاف في هذه المسئلة مع قدما الفلاسفة فانهم انكروا علمه مطلقا وقد احتج اصحابنا على اثبات

علمه بالوجوه المذكورة في الكتاب اما الاول فهو ان يقول افعاله محكمة متقنة وكل

من كان كذلك كان عالما اما المقدمة الاولى فظاهرة لا سيما عند تامل ما في اعضا الحيوان

والمنافع العجيبة المذكورة في كتب التشريح واما الثانية فالعقلا ادعوا الضرورة فيها وزعموا ان من راى

الجواب

خصاًّ حسناً يفتقر الى العلم بكون كاتبه عالماً فان قيل دليلكم منقوض بالنمل والنحل وسائر
ما يصدر عنها افعال محكمة مع انها غير عالمة ثم نقول لا نسلم ان العالم فعله بل هو فعل الوسائط
ويعبرون بعوالم العقول لان الله تعالى اراد صدور العقول لذاته ولتعقلها الصادر عنها موصوفاً بالمجرد
بان يكون عالماً وهذا العالم انما صدر عنه لان الله تعالى اراد ما المراد من الفعل المحكم تريدون به كونه مطابقاً
للمنفعة او كونه مستحسناً في العرف او تريدون به شيئاً آخر فان اردتم به الاول فان اردتم
به كونه مطابقاً للمنفعة من كل الوجوه او من بعضها والاول ممنوع فلم قلتم بان المخلوقات مطابقة
للمنفعة من كل الوجوه لانا نشاهد في العالم كثيراً من الآفات والشرور وان اردتم به الثاني
فنسلم لكن كون الفعل مشتملاً على النفع من بعض الوجوه لا يدل على كون فاعله عالماً لان فعل
الساهي والنائم قد يكون نافعاً من بعض الوجوه وان اردتم به كونه مستحسناً في العرف فان
تريدوا به كونه حسناً على وجه لا يمكن تصور ما هو احسن منه او تريدوا به كونه مستحسناً في الجملة
فان اردتم به الاول فلا نسلم كون العالم كذلك وان اردتم به الثاني فنسلم ان العالم كذلك لكنه
لا يدل على علم الفاعل فان فعل الساهي قد يستحسن من بعض الوجوه وان اردتم بالاحكام و
الاتقان شيئاً آخر فاذكروه لنتكلم عليه سلمنا ان افعاله محكمة متقنة فلم قلتم ان ذلك يدل على علم الفاعل
بيانه ان جمهور الفلاسفة والاطباء اتفقوا على استناد تكون الاعضاء الى القوة المصورة مع انها عديمة
الشعور فكيف يمكن دعوى الضرورة فيه ثم نقول الفعل المحكم كما يصدر عن العالم كذلك قد يصدر عن
الظان بكونه مشتملاً على المصلحة فعلى هذا لا يدل الفعل المحكم على علم الفاعل سلمنا صحة ما ذكرتم لكنه
معارض بانه تعالى لو علم شيئاً لكان علمه اما عين ذاته وهو محال لان علمه تابع للمعلوم وذاته غير تابع
لشيء ما واما غير ذاته وهو محال والا لكان الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً وهو محال والجواب
اما النقض بافعال الحيوانات فنقول كل من فعل فعلاً من الحيوان فهو عالم بذلك الفعل
فقط واما الوسائط فنقول القول بالوسائط يوجب الاعتراف باثبات مدبر العالم عالم
والقول بشيء تشكيك فيه يوجب الاعراض عن الشكوك والاشتغال بالمعلوم والضابط
ان العالم الذي هو عبارة عن الاحكام فالمراد منه الترتيب اللطيف والتركيب العجيب او نقول
نريد به كون الشيء مطابقاً للمنفعة المطلوبة منه مثل المنفعة المطلوبة من اليد القبض والبطش
فاذا كانت اليد متفقة كان هذا المطلوب كانت محكمة متقنة في كونها آلة ولا نخفي ان فعل
الساهي والنائم لا يكون كذلك وقوله لم قلتم بان كون الفعل محكماً متقناً يدل على علم فاعله
قلنا هذا امر ضروري ولذلك فان كل عاقل اذا رأى صنعة عجيبة اضطر الى العلم بكون فاعلها عالماً
سلك

سلك الصنعة قوله الفلاسفة اسند واخلقة الانسان الى القوة المصورة قلنا انكار الضرورة على الجميع التعليل
جائز واما الاطباء فاكثر افاضلهم اطبقوا على دلالة عجائب خلقته على حكمة الصانع مثل جالينوس وبقراط
وافلاطون وغيرهم واما قوله بان الفعل المحكم قد يصدر من الظان قلنا الظان لا يمكنه ان
يفعل الافعال الكثيرة على وجه الاتقان فان قلت انا قد نجد الافعال الكثيرة المحكمة من
بعض الوجوه مشتملة على انواع من الخلل وذلك يقدح في حكمة فاعلها قلنا تطرق الخلل فيها لا يدل
على الجهل اذ العالم قد يفعل فعلاً غير محكم لكن غير العالم لا يمكنه ان يفعل الفعل المحكم واما
المعارضة فجوابها ان الشيء الواحد يجوز ان يكون قابلاً وفاعلاً معاً لما مر ان الواحد يجوز ان يصدر عنه
الاكثر من الواحد وايضاً فان فاعلية الاختيار الى الآخر هذا هو الوجه الثاني
في اثبات علم الله تعالى وتقريره ان نقول قد ثبت انه قادر وفاعل بالاختيار فيكون فعله مسبوقاً
بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد الشيء لا يتأتى الا بعد تصور تلك الحقائق فيكون البارئ متصوراً
لحقائق الاشياء ثم التصور لا يعقل ان يكون جهلاً او ظناً لان الجهل والظن انما يكونان اذا كان
الحكم غير مطابق للمحكوم عليه وكان يحتمل ان لا يكون مطابقاً والتصور ليس فيه حكم اصلاً فيستحيل
ان يكون جهلاً او ظناً واذا ثبت انه تعالى عالم بحقائق الاشياء وتلك الحقائق ملزومة بعضها ان يكون لها لوازم
وتصور حقيقة الملزوم وحقيقة اللازم يقتضي لذاته التصديق بثبوت احدهما للآخر فلا بد وان يكون
ذلك التصديق باقياً في حق البارئ فثبت انه عالم بحقائق الاشياء تصورها وتصديقها
المسألة الثالثة انكرت الفلاسفة كونه عالماً بالجزئيات اعلم ان الفلاسفة
الذين اعترفوا بكونه تعالى عالماً اختلفوا على مذاهب فمنهم من سلّم علمه بغيره وانكر علمه بذاته بناءً على ان
العلم اضافي واضافة الشيء الى نفسه محال وهو منقوض بعلم الانسان بنفسه ومنهم من سلّم علمه بذاته
وانكر علمه بالكليات فقال العلم بالشيء عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم فلو كان البارئ تعالى
عالماً بالكليات لحصلت فيه صور المعلومات وهو محال اما اولاً فلاستحالة كونه موصوفاً بالصفات
واما ثانياً فلان الكليات غير متناهية فيستحيل حصولها في ذاته ولان كل عدد فهو اما شفع او وتر
وعلى التقديرين فهو متناه واما ثالثاً فلان تلك الصور ان اقتضت كمالاً له كان كاملاً بغيره
والا لم يجز اثباتها له والجواب عن الاول لا نسلم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولئن
سلمناه فلا نسلم استحالة اتصافه بالصفات وان حصول صور غير متناهية في ذاته فلم قلتم
بانه محال ثم ثبت امتناع الكثرة في ذاته اما في صفاته فلا واما حديث الشفع والوتر فنقول ذلك
من خواص العدد المتناهي واما حديث الكمال والنقصان فخطابي ومنهم من سلّم علمه بالكليات وانكر علمه

بالجزئيات على ما ذكر في الكتاب وقد احتج اصحابنا على كونه عالما بالجزئيات بالوجوه الثلثة المذكورة
في الكتاب اما الاول فتقريره ان نقول انا نرى مواد الحيوانات مثل المني ودم الطمث
اجتمعت في الرحم ثم انه تكون عنها حيوان مركب من اجزاء مختلفة الطبائع متباينة الاوضاع
والصفات لكل عضو منه شكل مخصوص مستعد لفعل مخصوص ولا يمكن اسناد ذلك الى القوة الطبيعية
لان فعل القوة الفاعلة الواحدة واحد وهو الكرة فلا يمكن اسناد ذلك اليها ولا الى الابوين لانهما ذاهلان عاجزان عن
ذلك فاذا لا بد لهذا التركيب الذي عجزت العقول عن الاحاطة بمنافعه من قادر عالم بالكليات و
الجزئيات وهو المطلوب ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون فاعل هذه الابدان هو الفاعل
الحكيم لكن لم قلتم بانه هو المبدأ الاول ولم لا يجوز ان يقال ان المبدأ الاول موجب لوجود شيء
ذلك الشيء يكون عالما بالجزئيات ويكون حكيما ويكون هو المركب لابدان الحيوانات وان المبدأ
الاول كذلك اجيب [illegible] الله عنه بجوابين الاول ما اختاره ابو البركات فان كل كمال
يحصل لشيء من علته فثبوت ذلك الكمال لتلك العلة اولى فاذا كان معلول المبدأ الاول حكيما عالما
فلان يكون المبدأ الاول كذلك كان اولى [illegible] عليه لا يلزم من العلة اذا اوجبت امرا ان يكون
تلك العلة موصوفة بذلك الامر فان الحركة تسخن ولا تتسخن والشمس تسود وجه القصار ولا تسود
ولا كذلك المبدأ للجواهر والاعراض لا يلزم ان يكون جوهرا او عرضا الجواب الثاني هو انا
سنبين انه لا فاعل الا الله تعالى واذا كان كذلك استحال ان يقال ابدان الحيوانات صادرة
عن شيء صادر عن الواجب لذاته وهذا هو الجواب الذي اعتمد عليه اصحابنا كذلك استحال ان
يقال ابدان الحيوانات صادرة عن شيء صادر عن الواجب لذاته ولا تمشية مثله للمعتزلة
الثاني ان العلم صفة كمال الى اخره هذا هو الوجه الثاني في بيان كونه عالما بالجزئيات
لكنه خطابي لا يجوز التعويل عليه في القطعيات الثالث ان كون الماهيات موصوفة
بالعقود الى اخره هذا هو الوجه الثالث لاثبات هذا المطلوب وهو الشيخ في تقريره
ان نقول الحقيقة اذا تشخصت فلا بد لذلك المتشخص من علة والعلل باسرها منتهية الى واجب
الوجود والباري تعالى عند [illegible] عالم بذاته اذا عرفت هذا فنقول ذاته تعالى
عندهم علة للعقل الاول والعلم بالعلة عندهم يوجب العلم بالمعلول فلما علم ذاته علم بالمعلول
الاول ومن العلم به العلم بالمعلول الثاني ومن العلم به العلم بالمعلول الثالث ومن العلم بالمعلول
الثالث العلم بالمعلول الرابع وهكذا الى اخر المراتب فيلزم على قانون قولهم ان يكون الله عالما
بجميع العلل والمعلولات الجزئية التي هي بعضها عندهم غير متغيرة وبعضها متغيرة زمانية فيلزم
بوسط

٤١

بوسط العلم بالمعلولات الغير المتغيرة العلم بالمعلولات المتغيرة الزمانية الجزئية فيكون قولهم مناقضا
لمذهبهم بالكلية   واحتجوا بانه تعالى لو علم كون زيد جالسا الى اخره
لما فرغ من الادلة الدالة على كونه عالما بالجزئيات شرع في تقرير شبهة الخصم وفي الجواب عنها اما
الشبهة فتقريرها انه تعالى لو علم ان زيدا جالس الآن في المكان المعين فاذا قام زيد
عن ذلك المكان فاما ان يبقى ذلك العلم او لا يبقى فان بقي ذلك العلم كان جهلا لان اعتقاد
انه جالس هنا مع انه غير جالس هنا جهل وان لم يبق ذلك العلم كان تغيرا والجهل والتغير عليه
محال فكونه عالما بالجزئيات محال اجاب المشايخ عن هذه الشبهة فقالوا العلم بان الشيء سيوجد
عين العلم بوجوده اذا وجد فعلى هذا لا يلزم الجهل ولا تجدد العلم بتجدد وجود ذلك الشيء وهذا ضعيف
لان العلم بان الشيء سيوجد غير موقوف على حضور ذلك الشيء بل ذلك ينافيه والعلم بان الشيء وجد موقوف
على حضوره فيلزم التغاير ولصاحب [illegible] ابو الحسين البصري عنها جوابا اخر وهو المذكور في الكتاب   وفيه التزام التغير علم الله تعالى
وتقريره هو ان الموجب لكونه تعالى عالما بالمعلومات هو ذاته المخصوصة لكن شرط هذا الايجاب
حضور تلك المعلومات فاذا حصل المعلوم على وجه معين حصل شرط كون الذات موجبة للعلم بوقوع
ذلك الشيء على ذلك الوجه فيحصل ذلك العلم واذا عدم وقوع ذلك المعلوم على ذلك الوجه زال شرط
الايجاب فلا جرم يزول ذلك العلم ويحدث علم اخر بوقوع ذلك المعلوم على الوجه الثاني
واما الاصحاب فقد اجابوا عنها بجواب اخر وهو ان نقول نحن نختار القسم الثاني وهو انه
لا يبقى ذلك العلم بعد خروج زيد عن المكان قوله يلزم منه التغير قلنا نعم الا ان التغير انما يلزم
عندنا في الاضافة وذلك لان علمه بالجزئيات امر مركب من نفس العلم ومن الاضافة الخاصة وزوال
المركب يحصل بزوال بعض اجزائه وعندنا ان ذلك التغير والزوال وقع بزوال التعلق والاضافة
الخاصة اما العلم فهو باق الا انه يتجدد له تعلق اخر فلم قلتم انه ليس كذلك لا بد لهذا من دليل اللهم الا
ان يقولوا التغير عليه محال سواء كان ذلك في الصفات الاضافية او الحقيقية الوجودية
الا ان ذلك باطل فان التغير في الاضافات واقع قطعا بدليل الحوادث اذا وجد ما كان الله تعالى
يكون معه فاذا فني بطلت تلك المعية فهذا تغير في الاضافة واذا كان التغير في الاضافات
واقعا فلم لا يجوز ان يقال العلم واحد في نفسه باق من الازل الى الابد الا انه تارة يعرض له تعلق
انه سيوجد وتارة انه يزول عنه ذلك التعلق ويتجدد له تعلق انه وجد عند وجوده وبعد هذا
لا يستقيم ما ذكرتم الا ببيان بطلان هذا الاحتمال   واعلم ان منهم من جعل جزئيا العقل [illegible] احدهما لو كان
عالما بالجزئيات [illegible] ولا يمكن ان [illegible] فيكون ما علم انه وقع غير ما وقع الوقوع

من سلم كونه عالما بالجزئيات لكن زعم انه انما يعلمها قبل وجودها على الكليات ثم انه يعلمها عند وجودها تماما

وما علم عدمه فهو ممتنع الوقوع وذلك يقتضي ان لا يكون الانسان مخيرا بين الفعل والترك وذلك باطل بالضرورة
وثانيها ان العلم اضافي موجود بدون حصول المضافين محال والجواب عن الاول بالتزام الجبر
وعن الثاني انه معارض بعلمنا بانفسنا ومنهم من سلم كونه تعالى عالما بالجزئيات قبل دخولها في الوجود ولكن
لكنه منع كونه عالما بجميع المعلومات فقال لو علم جميع المعلومات ومن جملتها كونه عالما بها وكونه عالما
بكونه عالما بها فيلزم ان يترتب هذه العلوم الى غير النهاية لكن كل مرتبة اخرى منها محتاجة الى المرتبة الاولى
التي قبلها فيكون هناك علل ومعلولات غير متناهية وهو محال لا يقال العلم بالعلم بالشيء نفس العلم بذلك
الشيء لانا نقول العلم مغاير للمعلوم والنسبة الى الشيء مغايرة للنسبة الى غيره فالعلم بالمعلوم مغاير للعلم
بالعلم بالمعلوم والجواب ان اللازم مما ذكرتم وجود علل ومعلولات لا آخر لها ولم يثبت بالدليل
امتناعه انما الممتنع وجود علل ومعلولات لا اول لها وذلك غير لازم هنا

المسألة الرابعة

انه عالم بكل المعلومات الى آخرها قد عرفت مذاهب الناس في هذه المسألة وان اكثر الفرق
منعوا علمه بجميع المعلومات من الكليات والجزئيات فاعلم الان ما يدل على ثبوت علمه بجميع المعلومات
فنقول انه تعالى يصح ان يعلم جميع الامور والمقتضي لكونه عالما هو ذاته اما بواسطة اقتضائه للمعنى على ما نقوله
الصفاتية او لا بواسطة على ما يقوله نفاة المعاني والمقتضي اذا اقتضى لذاته امرا من جملة الامور مع ان جميع تلك
الامور يكون ممكنا فانه لا بد وان يقتضي كل تلك الامور فاما انه يصح ان يعلم جميع الامور فلانه حي وكل حي
يصح ان يعلم جميع الامور واما ان المقتضي لكونه عالما هو ذاته اما بواسطة او بغير واسطة فقد ذكرناه فلا نزاع
فيه واما ان المقتضي اذا اقتضى لذاته امرا من جملة الامور التي كلها صحيح الوجود فانه لا بد وان يقتضي كل تلك
الامور فلانه لما كان كل تلك الامور ممكنا لم يكن تأثيره في البعض اولى من تأثيره في الباقي فاما ان لا يؤثر
في شيء وهو باطل لما ثبت انه تعالى عالم واما ان يؤثر في الكل حتى يكون عالما بكل المعلومات وهو المطلوب
فان قيل لا نسلم انه يصح ان يعلم بعض الامور اما كلها فلا لان الواحد منا لا يصح منه ان يعلم معلومات
لا نهاية لها مع انه حي ولئن سلمنا انه يصح ان يعلم جميع الامور لكن على الافراد او على الجمع م ع الثاني
لما كان كل واحد من تلك العلوم صحيحا عليه تعالى فالمقتضي ليس بان يقتضي البعض اولى من ان يقتضي
الباقي فيقتضي البعض وصار بعض الكل لانا نقول هذا يقتضي ان يصح من الباري تعالى
ايجاد ما لا نهاية له لان تلك القضية معللة بذاته اما بواسطة او بغير واسطة فليس الذات بان يقتضي البعض
اولى من البعض فوجب ان يحصل للباري هذه الامكانات حتى يكون قادرا على ايجاد ما لا نهاية له دفعة واحدة
وكان هذا باطلا فكذا ما ذكرتم باطل سلمنا بانه يصح ان يعلم جميع المعلومات معا ولكن لم قلتم
بانه يجب ذلك قوله لان المقتضي لذلك ذاته وهي بالنسبة الى كل المعلومات على السوية قلنا هذا
ذاته

ذاته بالنسبة الى العالميات على السوية نظرا الى القبول لا الى التأثير اي يصح اتصاف ذاته بكل العالميات
لا ان يكون ذاته مؤثرة فيها على السواء الذي يحتمل ان يكون لها صلاحية التأثير في البعض دون البعض
فهذا محتمل وعليكم الابطال والجواب اما قوله لا نسلم انه حي يصح ان يعلم جميع الامور بل يصح ان يعلم
بعضها قلنا نحن نعلم بالضرورة ان كل من صح علمه ان يعلم شيئا صح علمه ان يعلم كل شيء والنزاع فيه مكابرة ولهذا
الواحد منا لا يصح ان يعلم معلومات غير متناهية تلك فيه منع وتسليم اما على المنع فظاهر واما
على التسليم فلان الممتنع هناك حصول تلك العلوم على الجمع اما صحة حصول كل واحد واحد منها فلا نزاع فيها
ولا يمكن ان يقال كما انه لا يصح على الواحد منا ان يحصل له علوم لا نهاية لها معا فكذلك لا يصح علي الله تعالى
لانا نقول ليس يستبعد ان يكون الشيء محالا في حقنا ولا يكون محالا في حقه والدليل قد دل عليه
لانا بينا انه ليس ذاته بان يقتضي العلم ببعض الامور اولى بان يقتضي العلم بالبعض الاخر فاما ان لا يقتضي
شيئا من العلوم وهو محال لما ثبت انه عالم او يقتضي العلم بالكل وهو المطلوب قوله لم لا يجوز ان يقال
ان نسبة ذاته الى جميع العالميات بحسب القبول وان كان على السواء لكنها بحسب التأثير لا يكون
على السواء قلنا هذا مدفوع بالبديهة لان من قال اني اعلم لذاتي عدد ما في الكيس من الدراهم فان
كل واحد يقول له ان كنت تعلم ذلك وجب ان تعلم عدد ما في الكيس الاخر من الدراهم ولولا ان ذلك
معلوم بالضرورة والا لما قال العقلاء ذلك والله اعلم

المسألة الخامسة انه تعالى قادر على كل الممكنات الى آخرها

اعلم ان الخلاف في هذه المسألة مع الفرق الذين قالوا بكونه تعالى
قادرا على جميع الممكنات غير اصحابنا مختص بما ذكره في الكتاب وتقريره ان جميع الممكنات
مشتركة في صحة كونها مقدورة لله تعالى ويلزم من هذا ان يكون الله قادرا على جميعها اما ان جميع الممكنات
مشتركة في صحة كونها مقدورة لله تعالى فلان علة الصحة المقدورية في الممكنات هي الامكان لانا لو رفعناه
بقي اما الوجوب او الامتناع وهما يحيلان المقدورية فاذا علة صحة المقدورية الامكان وهو ثابت
في جميع الممكنات فيكون علة صحة المقدورية ثابتة في الكل فيلزم ان يكون كلها مقدورة على
العلم بثبوت ان جميع الممكنات اشتركت في صحة كونها مقدورة لله تعالى واذا ثبت ذلك ثبت انه يلزم
من ذلك ان يكون الله قادرا على جميعها وذلك لانه قد ثبت انه قادر فوجب ان يكون قادرا على
جميعها وذلك لان المقتضي لكونه قادرا على المقدور هو ذاته ونسبة الذات الى الكل على السواء فليس
اقتضاؤها بان يقتضي ذاته القدرة على البعض اولى من ان يقتضي القدرة على البعض الاخر فاما ان
لا يقتضي ذاته القدرة على شيء اصلا وهو محال او يقتضي القدرة على البعض دون البعض
فيكون ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال او يقتضي القدرة على الكل وهو المطلوب وبعض

[illegible]

وهي انه لو كانت علة صحة كون بعض الاشياء مقدورا للباري تعالى حاصلة في كل الممكنات لزم ان يكون كل الممكنات
مقدورا للباري تعالى عملا بالعلة والاول حق على ما مر والثاني اشارة الى ان قوله في بيان صحة المقدورية امر عدمي
فلا يمكن اسنادها الى شيء اصلا ولئن سلمناه لكن لا نسلم ان علة هذه الصحة هي الامكان بل هو الامكان مع ما عرض
الامكان له سلمنا ذلك لكن لم قلتم بان الامكان وصف مشترك في الممكنات ولئن سلمنا انه مشترك لكن لم
لا يجوز ان يكون اقتضاؤه لتلك الصحة مشروطا بشرط خاص وهو كونه مضافا الى ماهية مخصوصة سلمنا
ذلك لكن لم قلتم بانه يلزم من اشتراك الممكنات بأسرها في الامكان اشتراكها في صحة مقدورية الله تعالى فان
بين ما ذكرتم لو اقتضى كون كل الممكنات مقدورة لله تعالى لوجب صحة كون الممكنات مقدورا للعبد
لان الشيء الذي هو مقدور العبد انما صح كونه مقدورا له لامكانه والامكان مشترك بين الكل فيلزم صحة كون الكل
مقدورا له سلمنا اشتراك الممكنات بأسرها في صحة مقدورية الله تعالى لكن الصحة عائدة الى المقدور لا الى
القادر لان التفاوت ثابت بين الصحتين فلا يلزم من اشتراك احديهما اشتراك الاخرى فجاز ان يكون
الصحة العائدة الى المقدور مشتركا بين الممكنات ولكن الصحة العائدة الى القادر لا يكون ثابتة لقدرة الله تعالى بالنسبة
الى الكل اذ لا يبعد ان يقتضي تلك القدرة لذاتها التمكن من ايجاد بعض المقدورات دون البعض كما ان العلم الحادث
يقتضي التعلق بمعلوم خاص دون غيره وان كانت المعلومات بأسرها مشتركة في صحة المعلومية
الجواب قوله الصحة ليست حكما ثبوتيا قلنا هب انه كذلك الا انا نعقل حكم العقل بعروضها
لبعض الماهيات دون البعض فوجب تعليلها به قوله المحوج هو الامكان مع ما عرض له الامكان
قلنا الامكان وحده كاف في الاحواج والحكم اذا حصل عقيب مجموع امور ويكون واحد منها
كافيا فيه كان مستندا الاحالة الى ذلك الكافي وقد ثبت ان الحاجة مستندة الى الامكان فقط قوله
لم قلتم بان الامكان وصف مشترك بين الممكنات قلنا لانه يصح تقسيمه الى امكان الجواهر والاعراض
ومورد التقسيم لا بد وان يكون مشتركا قوله لم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه صحة مقدورية الله تعالى مشروطا
بشرط خاص قلنا لما مر ان الامكان وحده كاف في الاحواج فلا يمكن توقيفه على الغير قوله
ما ذكرتموه باطل بصحة اقتدار العبد على الممكنات قلنا هذا انما يلزم ان لو اثبتنا للعبد
قدرة مؤثرة ونحن لا نقول بذلك بل نعتقد انه ليس للعبد قدرة مؤثرة ... الدلالة
قوله هب ان الممكنات اشتركت في صحة مقدورية الله تعالى لكن لم قلتم انه يلزم منه الاشتراك
في صحة القادرية قلنا لانه لما ثبت ان الممكنات مشتركة في صحة مقدورية الله تخصيص تكون نسبة
قدرة الله الى بعضها كنسبتها الى الباقي ان انتسب الشيء الى الشيء ... فاذا كانت الممكنات
بأسرها مشتركة في صحة تعلق قدرة الله تعالى بها فكذلك المعلومات كلها مشتركة في صحة كونها
معلومة

معلومة لنا ثم لم يلزم من صحة تعلق العلم الحادث ببعضها تعلقه بكلها قلت الفرق ظاهر لان المعلوم الذي تعلق
العلم الحادث به لم يدل الدليل على انه انما صح كونه متعلقا لذلك العلم الحادث لاجل امر مشترك بينه
وبين كل المعلومات بل من المحتمل ان يكون كونه بحيث يصح تعلق ذلك العلم به انما كان لامر غير مشترك بينه
وبين غيره فلا يلزم من صحة تعلق ذلك العلم به صحة تعلقه بغيره بخلاف ما نحن فيه فانا قد دللنا على ان ما لاجله
صح في مقدور انه كونه مقدورا له امر مشترك بين الكل فظهر الفرق

المطلب الثاني في ان جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى ابتداء

لما فرغ من الدلالة على انه تعالى قادر على جميع الممكنات شرع في الدلالة على ان كل الممكنات واقعة بقدرته اي لا موجد لها الا الله وهذه المسألة متفرعة
على تلك المسألة واعلم ان مذهبنا الحق هو انه لا موجد الا الله والنزاع فيه مع جمهور المخالفين للاسلام كالفلاسفة
والصابئة والثنوية والمنجمين والطبائعية والنصارى ومع كثير من المسلمين كالمعتزلة وتفصيل ذلك هو ان
من اثبت مؤثرا سوى الله فذلك المؤثر اما ان يكون جسما او جسمانيا والقسم الاول هو مذهب الفلاسفة
فانهم يثبتون العقول ويزعمون انها هي المؤثرة في وجود الافلاك والعناصر والقسم الثاني هو ان يكون
المؤثر جسمانيا فالقائلون به هم القائلون بالمعاني القائمة بالذوات المقتضية لصفاتها كالحركة
المقتضية للمتحركية والقسم الاول هو ان يكون المؤثر جسما ... اما ان يكون عنصريا او فلكيا
او لا عنصريا ولا فلكيا وهذا القسم الثالث هو مذهب الثنوية فانهم اضافوا تكون العالم الى النور والظلمة
والى امتزاجهما على ما سبقت الاشارة اليه والقسم الثاني هو ان يجعل المؤثر هو الفلك فالقائلون
به هم الفلاسفة والمنجمون والصابئة فانهم زعموا ان الافلاك احياء ناطقة وكذا الكواكب وان الله تعالى فوض
تدبير العالم السفلي اليها والقسم الاول وهو ان يجعل المؤثر جسما عنصريا فاما ان
يكون من الجمادات او من الحيوانات فان كان من الجمادات فالقائلون به هم الطبائعية فانهم زعموا
ان العناصر الاربعة موصوفة بطبائع متفاعلة ويحدث من تفاعلها انواع الحوادث واما ان كان من الحيوانات
فالقائلون بذلك فريقان احدهما النصارى فانهم يجعلون الانسان الذي هو عيسى مدبرا لهذا العالم كما قالوه
في حق عيسى عليه السلام والثاني المعتزلة فانهم زعموا ان الحيوانات موجدة لافعال انفسها وهم على ثلثة
اصناف فمنهم من زعم ان الباري تعالى قادر على عين ما يوجده العبد ويجوز مقدور واحد بين قادرين
وهو مذهب ابي الحسين ومنهم من زعم انه يستحيل ان يكون قادرا على عين مقدور العبد ولكنه
قادر على مثل مقدوره وهو مذهب ابن هاشم واتباعه ومنهم من زعم ان مقدور العبد لا يكون
قادرا على مثله ولا على جنسه وهو مذهب النظام فانه زعم انه تعالى غير قادر على الجهل والكذب
والظلم ايضا ومذهب البلخي انه تعالى لا يقدر على ان يخلق فيها العلم الضروري بما علمناه بالاكتساب

اولا جسما ولا جسمانيا

[illegible]

اذا عرفت تفصيل مذاهب الناس في هذه المسئلة فاعلم ان اصحابنا قد احتجوا على ان الممكنات كلها واقعة
بقدرة الله تعالى بنوعين من الكلام الاول ما ذكره في الكتاب واعلم ان المصنف نقل ما ذكره في الكتاب الا
وجها واحدا على هذا المطلوب والمذكور في اكثر النسخ هكذا ويدل عليه وجوه وربما كان ذلك كله
في الكتاب انا نقتصر في الكتاب على وجه وهو ان نقول كل ممكن نفرض فان الله تعالى قادر عليه مستقل
بايجاده ويلزم من ذلك ان لا يكون غيره قادرا عليه اذ لو فرضنا ان غيره ايضا قادر عليه وفرضنا ايجاده
وفرضنا تأثيرهما فيه يلزم منه اجتماع المؤثرين المستقلين على الفعل الواحد وهو محال [illegible]
مولان استنادا لاثر الى المؤثر انما يكون لامكانه ولا شك اذا اجتمع المؤثران لم يكن واحد اولى بالوقوع وذلك
مانع اسناده الى مؤثر اخر مستقل بالاقتضاء فاذا لا بد من امكان حصول الاثر من احد المؤثرين بدون الاخر
وذلك يوجب انه واقع باحدهما بالاخر اذا عرفت هذا فنقول لا يمكن ان يكون غير الله اقوى من
الاخر فانه واقع بالاخر بها اولى من العكس ويلزم من ذلك ان لا يكون قادر الا غير الله لانا اذا كان لا بد
في حصول الاثر عند فرض اجتماع المؤثرين المستقلين من ان يقع باحدهما بالاخر وثبت ان الله واقع بالاخر
بقدرة الله الكاملة اولى من العكس ثبت انه لا يبقى قادر غير الله وهو المطلوب
هذا هو الوجه الثاني في بيان امتناع مؤثرين
اما ان يكون كل واحد منهما مؤثرا فيه الى اخره
مستقلين على اثر واحد وتقريره هو انه لو جاز اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد فالحال لا يخلو اما ان يكون
كل واحد منهما مؤثرا فيه اولا يكون واحد منهما مؤثرا فيه او يكون المؤثر احدهما دون الاخر والاقسام باسرها
باطلة فيمتنع المطلوب باجماعها اما القسم الاول وهو ان يكون كل واحد منهما مؤثرا فيه فنقول اما ان يكون
كل واحد منهما مؤثرا فيه على سبيل الانفراد والاستقلال او على سبيل الاجتماع فان كان الاول لم يكن كل
واحد منهما مؤثرا مستقلا بل المؤثر مجموعهما وقد فرضنا كل واحد منهما مؤثرا مستقلا هذا خلف وان كان
الاول فهو باطل ايضا لان الاثر مع المؤثر التام المستقل بالاقتضاء واجب الوقوع به لكن من لوازم
كون الفعل واجب الوقوع بالمؤثر التام استغناؤه عن غيره فهو بالنظر الى المؤثر التام اذا كان مفتقر
اليه ومستغن عما سواه فيلزم من ذلك استغناؤه عن كل واحد منهما وافتقاره الى كل واحد منهما فهو محال
والقسم الثاني وهو ان لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه فهو محال لان المانع من وقوعه باحدهما
هو الوقوع بالاخر فاذا لا يمتنع وقوع ذلك الفعل باحدهما الا بعد وقوعه بالاخر ولا يمتنع وقوعه من ذلك
الاخر الا بعد وقوعه من الاول فلو امتنع وقوعه بهما جميعا لزم ان يكون وقوعه بهما جميعا وهو محال
والقسم الثالث وهو ان يقع باحدهما دون الاخر فهو محال لانه ليس وقوعه باحدهما اولى من وقوعه
بالاخر ضرورة تساويهما في جميع جهات المؤثرية لانا لا نعلم لا بد ان يكون احد المؤثرين اقوى من الاخر
الاخر [illegible]

الاخر فلذلك يكون وقوع الفعل به اولى من وقوعه بالاخر لانا نقول الجواب عنه من وجوه الاول
ان كل واحد منهما قد فرضناه قادرا على جميع المقدورات فلا يكون احدهما اقدر من الاخر الثاني ما ذكره في الكتاب
وهو انه بتقدير ان يكون احدهما اقدر يكون ذلك الاقدر هو الله وقد عرفت انه عند اجتماع المؤثرين المستقلين
لا بد ان يقع باحدهما بالاخر فيكون ذلك المؤثر الاخر هو الله تعالى بقدرة الله وذكر بعضهم ان القادر هو الله لا يجوز
الثالث ما ذكره في الكتاب ايضا وهو ان الفعل الواحد يستحيل ان يتطرق اليه الزيادة والنقصان
فلو فرضنا ان احد المؤثرين اقدر من المؤثر الاخر لكان تأثير احدهما اكثر من تأثير الاخر وذلك يوجب تطرق
الزيادة والنقصان في ذلك الفعل الواحد الوجه الثاني في بيان انه لا موجد الا الله هو ان الامكان
صفة واحدة ثابتة لكل الممكنات وهو محوج الى المؤثر فاما ان يكون محوجا الى مؤثر غير معين وهو محال لان
ما لا يكون معينا لا يكون موجودا في الخارج فيمتنع الاحتياج اليه او الى مؤثر معين ثم نقول ذلك المعين
ان كان من الممكنات كان امكان ذلك الشيء محوجا الى نفسه وحينئذ يكون محوجا الى نفسه وكل ما كان
كذلك كان واجبا لذاته واجبا لذاته هذا خلف ولما بطل ان يكون ذلك الشيء من الممكنات ثبت انه
واجب لذاته فثبت ان المبدأ الموجد لجميع الممكنات موجود واجب لذاته وهو المطلوب فان قيل
لا يجوز ان الامكان علة للحاجة الى المؤثر من حيث انه مؤثر والمؤثر من حيث انه مؤثر له ماهية واحدة بالنوع
وهو لا يمنع دخول اشياء كثيرة تحتها بالعدد والجواب لما كان المؤثر من حيث انه مؤثر مفهوما واحدا
مشتركا فيه بين اشياء ذوات الماهيات المختلفة لم يلزم ان يكون المؤثر به لاحقة من لواحق تلك الماهية المختلفة
ولما كان كذلك كان محتاجا الى المؤثر ويعود التقسيم الاول فيه ولا ينقطع الافتقار والاستناد الا عند الانتهاء
الى الذات وحينئذ يكون تلك الذات معينة كما بيناه وحينئذ يحصل المطلوب فصل
في الاشارة المختصرة الى ذكر بعض ما تمسك به المخالفون في هذه المسئلة والجواب عنها اما الفلاسفة
فقد قالوا المعلول الاول لذات الله تعالى من غير واسطة شيء واحد لا غير وهو العقل واما سائر الاشياء
فهي معلولات معلولاته وهذا بناء منهم على ان الواحد لا يصدر منه الا شيء واحد وقد تمسكوا في اثبات هذه القاعدة
بامرين احدهما انه اذا صدر عنه ا و ب فقد صدق عليه ليس ب وذلك متناقض
ان العلة لا بد ان يكون ملائمة للمعلول فالشيء الواحد اذا صدر عنه شيئان مختلفان لزم ان يكون ملائما
لهما والملائم للمختلف مختلف فيكون مخالفا لنفسه وهو محال والجواب عن الاول
هو ان نقيض قولنا انه صدر عنه ا هو انه لم يصدر عنه ا لا انه صدر عنه ما ليس ب والفرق بين
قولنا ما حصل الالف وبين قولنا حصل ما ليس بالف ظاهر اذ لا يلزم من صدور الالف وب منه معا
اجتماع النقيضين كما في اثبات المتقابلين وعن الثاني انه ان اردتم بملائمة العلة كونها بحيث يلزمها المعلول

هو خطأ لأن المعلول يحتاج إلى العلة والعلة مؤثرة فيه فلو كانا مثلين لزم كون العلة معلولا والمعلول علة وهو محال
وإن عنيتم بالملازمة [illegible] فلا يضر [illegible] بيانه وأما الثنوية فهم الذين أسندوا الخير إلى النور والشر إلى الظلمة
وقالوا إنهما قديمان والعالم إنما حصل من امتزاجهما واعلم أن النور كيفية عارضة للجسم لأن الأجسام مشتركة
في الجسمية ومختلفة في كونها مضيئة ولأن الجسم قد لا يكون مضيئا ثم يصير مضيئا وبالعكس فيعرض الاستبدال إذا عرفت
هذا فنقول قد ثبت أن الأجسام محدثة فكل ما دل على حدوث الجسم دل على حدوث ما يقوم به وأما الظلمة
فهي عدمية لأنها عبارة عن عدم الضوء عما من شأنه أن يصير مضيئا وإذا كان النور عرضا حادثا والظلمة
عدما استحال أن يكون هذا العالم من امتزاجهما وأما المنجمون فهم الذين زعموا أن الأفلاك والكواكب
مدبرات لهذا العالم السفلي والذي يدل على فساد مذهبهم هو أن الأفلاك إما أن تكون بسائط أو مركبة
من البسائط وكل بسيط فإنه يحصل له جانبان بحيث يكون كل واحد منهما مساويا للآخر في تمام الماهية
وكل ما كان كذلك فكل ما يصح على أحد جانبيه صح على جانبه الآخر وكل ما كان كذلك فما كان مخصوصا بيساره
ويمينه بالعكس وكل ما كان كذلك كان التركيب والانحلال جائزا عليه فالتركيب والانحلال جائزان
على أجرام الأفلاك ويلزم من ذلك افتقارها في ذواتها وصفاتها إلى فاعل مدبر موقوفا على مختار واحتجوا بأنا
نجد أن تغيرات أحوال هذا العالم مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب والجواب أنه لا يلزم
من حصول الشيء عند شيء آخر وعدمه عند عدمه كونه معللا به وأما الفلاسفة الطبيعيون فهم الذين يقولون
إن العناصر موصوفة بطبائع متفاعلة تحدث منها أنواع الحوادث فيقولون القول بالمزاج
باطل لأن العلة مقارنة للمعلول فإذا كان الكاسر لسورة كل واحد منهما سورة الآخر فإن حصل
الانكسار دفعة واحدة لزم حصول الكاسر في ذلك الآن فيكون كل واحد من الكيفيتين
في ذلك الآن منكسرا وغير منكسر هذا خلف وإن لم يوجدا معا فهو محال لأن المغلوب لا يعود غالبا
لا يقال الكاسر هو الصورة المقومة وهي باقية والمنكسر هو الكيفية وهي قابلة
للأشد والأضعف لأنا نقول الصورة إنما تنكسر بواسطة الكيفية فيعود المحذور وأما
المعتزلة فالنظام منهم زعم أنه تعالى غير قادر على خلق الجهل والكذب والقبيح واحتج عليه بأن فعل
القبيح يدل على الجهل والحاجة وهما محالان على الله فيكون فعل القبيح محالا عليه والمحال غير مقدور
والجواب لا نسلم أن فعل شيء منها يدل على الجهل أو الحاجة بل هو كالملك المالك فله أن يفعل ما شاء
وأما عباد فزعم أن ما علم الله تعالى بأنه يكون فهو واجب وما علم أنه لا يكون فهو ممتنع و
الواجب والممتنع غير مقدور وجوابه أن هذا ينتقض بأن لا يكون العبد قادرا أصلا لأن كل شيء
فرض فهو إما معلوم الوجود أو معلوم العدم ثم نقول إنه وإن كان واجبا نظرا إلى العلم لكنه ممكن
في

في نفسه فكان مقدورا ولأن العلم بالوقوع تبع للوقوع الذي هو تبع للقدرة والمتأخر لا يبطل المتقدم
وزعم بعضهم أن الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لأن مقدور العبد إما طاعة أو سفه أو معصية
وكل ذلك محال على الله وجوابه أن الفعل في نفسه حركة أو سكون مثلا وكونه طاعة أو معصية
أحوال عارضة له من حيث صدوره عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذلك الفعل ومنهم من سلم أنه تعالى
قادر على مثل مقدور العبد لكنه منع كونه تعالى قادرا على عين مقدوره قال لأن المقدور من شأنه أن
يوجد عند توفر الداعية للقادر وأن يبقى على العدم عند توفر الصارف فلو كان مقدور العبد مقدورا لله لكان
إذا كلف أراده الله وكرهه العبد فوقوعه يلزم أن يوجد لتحقق الداعي وأن لا يوجد لوجود الصارف وهو
محال والجواب أن البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقا بل ذلك إذا لم يوجد مستقل
قادر آخر بإيجاده وهو أول المسئلة

المسئلة السابعة في أن صانع العالم حي

اعلم أن العقلاء اتفقوا على كونه حيا لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب الحكماء إلى أن معناه أنه موصوف
بصفة حقيقية مسماة بالحياة واحتجوا عليه بأن الذوات منها ما يصح أن يعلم ويقدر ومنها ما لا يصح عليه ذلك
فلولا امتياز ما يصح عليه أن يعلم ويقدر بصفة توجب هذه الصحة وإلا لم يحصل هذا الامتياز فثبت أن الحي لا
بد أن يكون صفة حقيقية مخصوصة كما في هذه الصحة وذهب الفلاسفة وأبو الحسين البصري من المعتزلة
إلى أن الحياة ليست صفة ثبوتية بل معناه أنه تعالى لا يمتنع أن يعلم ويقدر فقال المصنف يلزم ممن
قال [illegible] أن تكون الحياة صفة ثبوتية وقياسا [illegible] ذكره في الكتاب ونقول هو أنا قد بينا
أن الله تعالى عالم قادر فيكون الله تعالى بحيث لا يمتنع أن يعلم ويقدر ولا معنى لكونه حيا إلا ذلك على ما قالوه
وذلك يوجب أن تكون الحياة صفة ثبوتية لأن قولنا الحي هو الذي لا يمتنع أن يعلم ويقدر والمعنى
لكونه حيا [illegible] إشارة إلى نفي الامتناع والامتناع عدم فنفي الامتناع يكون نفيا للنفي فيكون
ثبوتا وهذا تقرير ما ذكره في الكتاب لكنه لا يكفي هذا القدر في إثبات ذلك المطلوب
بل لا بد وأن يقول إذا ثبت أن هذا المفهوم ثبوتي وجب أن يكون زائدا على الذات لأنه يمكننا أن
نعقل ذاته مع الذهول عن كونه بحيث لا يمتنع عليه أن يعلم ويقدر والمعلوم مغاير لما ليس
بمعلوم فيكون كونه حيا صفة ثبوتية قائمة به وهو المطلوب

المسئلة الثامنة في أنه تعالى مريد

اعلم أن الأمة اتفقوا على كونه تعالى مريدا لكنهم اختلفوا في معناه
ونحن نذكر تفسير ثمانية لمذاهبهم في هذا الباب فنقول معنى كونه تعالى مريدا إما أن
يكون وصفا سلبيا أو ثبوتيا والأول هو مذهب النجار فإنه زعم أنه تعالى مريد بمعنى أنه غير
مغلوب ولا مستكره وهو باطل لأن الجماد أيضا كذلك مع أنه ليس بمريد والثاني لا يخلو إما أن

ان يكون ذلك الوصف متعلقاً بذاته او بمعنى اما الاول فهو القول الثاني للنجار رحمه الله تعالى انه تعالى
مريد لذاته والثاني وهو ان يكون المريد به متعلقاً بمعنى معقول ذلك المعنى اما ان يكون قديماً قائماً
به او حادثاً والاول هو قول اصحابنا والثاني لا يخلو اما ان يكون هذه الارادة المحدثة قائمة
بذات الله وهو قول الكرامية او موجودة لا في محل وهو قول ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار
وسيأتي في الكتاب ابطال ذلك ثم اعلم ان اصحابنا واكثر المعتزلة اتفقوا على ان الارادة صفة زائدة
على العلم وذهب ابو الهذيل والنظام والجاحظ والبلخي الى انه لا معنى للارادة الا الداعي ولا معنى للكراهة
الا الصارف شاهداً او غائباً وذلك في حقنا هو العلم باشتمال الفعل على مصلحة او اعتقاد
ذلك او ظن ذلك وفي الله تعالى لما استحال في حقه الاعتقاد والظن فلا جرم لا معنى للداعي والصارف
في حقه الا علمه باشتمال الفعل على المصلحة او المفسدة واما ابو الحسين فانه جعل كون الارادة
زائدة على الداعي والصارف في الشاهد هو نفاها في الغائب اذا عرفت هذا فاعلم انه قد احتج اصحابنا
على اثبات صفة الارادة لله تعالى بما ذكر المصنف في الكتاب وتقريره هو ان الحوادث مختصة بصفات
واوقات معينة مع جواز حصولها في غير تلك الاوقات لان الاوقات والمحال متساوية فيما يصح على بعضها
وجب ان يصح على الكل فاختصاصها بتلك الامور لا بد ان يستدعي مخصصاً وذلك المخصص ليس هو قدرة
الله تعالى لان القدرة شأنها الايجاد الذي لا يقتضي الاختصاص ببعض الوقت دون وقت وليس هو العلم
لان العلم متعلق بالمعلوم فيكون تابعاً للمعلوم وهذه الصفة مستتبعة مؤثرة والتابع لا يكون مستتبعاً
ولا هو ان سائر الصفات مثل السمع والبصر وكونها لا تصلح لهذا التخصيص فلا بد من صفة اخرى لاجلها تختص
افعال الله تعالى بتلك الامور وهي الارادة فان قيل لا نسلم ان الحوادث التي حاصلة في الاوقات
المعينة يمكن حصولها قبلها او بعدها وان الصفة التي حاصلة في محل يمكن حصولها في محل اخر قوله الاوقات
متساوية فاذا صح حصول شيء في وقت صح حصوله قبله او بعده قلنا ما ذكرتم منقوض بصحة حدوث
العالم فانها حاصلة في الابد وغير حاصلة في الازل وايضاً فلان الذات حال حدوثها وقبل حدوثها
وبعد حدوثها [illegible] ثم سلمنا انه يمكن حصولها قبل تلك الاوقات وبعدها لكن تلك الصحة
عائدة الى القدرة والقادر الى المقدور فقط [illegible] ان الفعل وان كان في نفسه
يصح ان يوجد قبل او بعد لكن قادرية الله تعالى واجبة التعلق بايجاده في ذلك الوقت وجميعه التعلق
ايجاده في وقت [illegible] فلا يكون هناك حاجة الى المخصص والذي يؤكد ذلك ان القدرة الحادثة عندكم مقارنة
للمقدور وغير صالحة لضدها فاذا تعين القدرة للمقدور الواحد وعدم صلاحيتها لضد ذلك المقدور لا يقدح
في كونها قدرة واذا اعقل ذلك في الحادث فلم لا يعقل مثله في الغائب سلمنا ان الحادث يصح ان يتقدم ويتأخر بالنظر
الى

الى ذاته والى قادرية الله ولكن لم لا يجوز ان يكون المخصص هو القدرة قوله لان القدرة شأنها الايجاد الذي
لا يختلف بالنسبة الى الاوقات قلنا وكذلك شأن الارادة المتخصص بوقت معين دون وقت لا لهذا
لا لهذا الوقت المعين فلو افتقرت القدرة الى مرجح اخر لافتقرت الارادة ايضاً الى مرجح اخر ولزم التسلسل
وهذا هو السؤال المذكور في الكتاب انه لا يصح للتخصيص فلم لا يجوز ان يكون المخصص هو العلم قوله العلم
تابع غير مؤثر والصفة مستتبعة ومؤثرة قلنا لم لا يقول العلم يؤثر في التخصيص بل يقول علمه
باشتمال الفعل على المصلحة لم لا يجوز ان يكون داعياً له الى الايجاد وذلك يكفي في التخصيص ولا سيما قيل يقول
ان علم الله تعالى متعلق بجميع الاشياء وبان الاشياء يوجد دائماً الا بوجه فيستحيل
خلاف ما علمه الله وحينئذ يكون علمه كافياً في التخصيص سلمنا انه غير صالح لذلك فلم لا يجوز ان يكون المؤثر في التخصيص
هو قوله تعالى لكن سلمنا ان القدرة والعلم او قوله لم لا يصلح للتخصيص لكن الارادة غير صالحة ايضاً لذلك
علمنا ان الله تعالى لو خلق فينا علماً ضرورياً بانا في دخول النار والالام العظيمة وخلق فينا ارادة ضرورية لدخولها
فانا لا ندخل النار وذلك يدل على ان الارادة غير صالحة للتخصيص مطلقاً سلمنا صحة دليلكم لكن هنا ما يدل على انه
تعالى غير مريد وبيانه هو انه لو كان مريداً لكان حصول المراد له اولى من لا حصوله فيكون مستكملاً بالغير لا يقال لم لا يجوز
ان يقال الفعل والترك ان استويا بالنسبة اليه الا ان الفعل اصلح للغير والترك فيفعله الفاعل ويرجح الفعل لا لانه
ينفعه بل لانه احسان الى الغير لانا نقول الاحسان الى الغير وتركه ان استويا بالنسبة اليه امتنع الترجيح
وان لم يستويا كان الاحسان الى الغير اولى به فيكون الاحسان الى الغير سبباً لاستكماله وتركه يكون سبباً لنقصانه
فيعود المحذور وهذه الشبهة عمدة الفلاسفة في نفي ارادة الله تعالى والجواب قوله لم قلتم انه يصح حصول
الحادث قبل ما حصل وبعده قلنا لان كل ما دخل في الوجود بعد ما كان معدوماً فحقيقته قابلة للعدم والوجود
فلو كان هذا الامر ممتنعاً عليه في بعض الاوقات لم يكن ذلك الامتناع مستنداً الى تلك الحقيقة بل الى امر
وذلك الامر ان كان ممكن الزوال كان الامتناع المرتب عليه ايضاً ممكن الزوال واذا كان كذلك كان حصول ذلك
الحادث قبله وبعده ممكناً وان كان ممتنع الزوال كان واجباً لذاته فحينئذ يكون الامتناع الذي حصل بسببه ازلياً
ابدياً وذلك لا يعقل بعينه فما صار موجوداً بعد عدمه قوله العالم ممتنع الوجود في الازل ثم صار ممكن
الحصول في الزوال وذلك يدل على ان المستحيل يمكن ان ينقلب ممكناً قلنا المحال انما هو وجود الفعل
الازلي وذلك باق دائماً واما الفعل في الازل فهو ممكن وذلك الامكان باق دائماً فظهر انه لا يلزم مما قالوه
انقلاب المحال ممكناً وهذا القول في صحة المقدورية قوله لم لا يجوز ان يكون الحادث وان كان ممكن الحصول
قبل الوقت الذي حصل فيه او بعده بالنظر الى ذاته الا انه يكون واجباً بالنظر الى قدرته قلنا المصحح لكون الشيء
متعلق القدرة الله تعالى هو الامكان والدليل هو مشترك بين الممكنات باسرها فاذاً ما لاجله صح بعض الممكنات

الملكات

ان يكون مقدوراً لله تعالى في الكل بمعنى صلاحيته لكون الكل مقدوراً بقدرة الله وقدرة الله لما اقتضت التعلق ببعض
وجب تعلقها بالممكنات لان نسبة الشي الى الشي كنسبته الى مثله قوله القدرة الحادثة المتعلقة
بالشي غير صالحة لضد ذلك الشي قلنا لان القدرة الحادثة غير مؤثرة فلم يكن حدوث الشي بتلك القدرة لاجل امكانه
حتى يلزم عموم صحة المقدورية لعموم الامكان اما القدرة القديمة مؤثرة وكانت مقدورية الشي بها لاجل امكانه
فوجب ان يعم صحة المقدورية قوله لم لا يجوز ان يكون المخصص هو القدرة قلنا لما ذكرناه قوله كان شان
القدرة الايجاد وكذا لكن شان الارادة التخصيص وهما لا يختلفان بالنسبة الى الاوقات قلنا المفهوم من
الايجاد غير المفهوم من التخصيص واذا اختلف العنوان سميناها مفهوم مبدا التخصيص بالارادة ومفهوم مبدا الايجاد
بالقدرة وفيه بحث قوله لم لا يجوز ان يكون المخصص هو العلم باشتمال الفعل على المصلحة قلنا قد بينا
ان الله خالق كل شي فيندرج فيه اعمال العباد ولا شك بان في اعمالهم ما لا يكون مصلحة لهم فيستحيل ان تكون
فاعليته تبعا للمصالح قوله لم لا يجوز ان يكون المرجح هو علمه بان الاشيا توجد واما لا توجد قلنا لان
العلم بالوقوع تبع للوقوع والوقوع تبع للايقاع فلو كان الايقاع تبعا للعلم بالوقوع لزم الدور قوله
لم لا يجوز ان يكون المرجح قوله لو قلنا لان قوله لم لا يوجب حدوث الحوادث وكيف يكون هذه الكلمة
مؤثرة وهي قصدر متناهي ايها الاسوشي شر اصلا مع ذلك مذهب الكرامية وهو باطل قوله الارادة مخصصة
انها غير صالحة للمخصصية قلنا لا نسلم قوله اذا خلق فينا ارادة دخول النار وعلما ضروريا بما في دخول
النار من المضار فانا لا ندخل قلنا العلم ينافي تلك الارادة فلا يمكن خلق الارادة مع وجود هذا العلم ولنا المعارضة
وجوابها انا لا نسلم بانه لو كان تعالى مريدا كان حصول المراد له اولى من لا حصوله فلم لا يجوز ان يحصل هذه الاولوية
في علمه الاصح احد الطرفين على الاخر قلنا ذلك باطل لما ان يعيف المنشا وسر والطرفين المتساويين
المسئلة السابعة اذا علمنا شيئا ثم ابصرناه الى اخرها لما فرغ من الدلالة على كونه تعالى
قادرا عالما حيا مريدا شرع في الدلالة على كونه سميعا بصيرا وقدم على [اثبات] هذا المطلوب مقدمتين لا بد منهما
فيه المقدمة الاولى هي ان الابصار حالة زائدة على العلم وانما احتاج الى تقديم هذه المقدمة فان
جمهور العلماء سوى الكعبي وابي الحسين البصري زعموا ان معنى كون الله تعالى سميعا بصيرا هو انه عالم بالمسموعات ٢
والمبصرات فلذلك لا بد من اثبات التغاير بين العلم والابصار وبين العلم والسماع حتى يثبت ان كل واحد من
السمع والبصر صفة زائدة على العلم واحتج الاصحاب على اثبات التغاير بين العلم والابصار بالاشارة
اليه في الكتاب وتمام تقريره انا اذا ابصرنا شيئا ثم غمضنا العين لحظة ثم فتحناها فانا ندرك وشاهدناه
مرة اولى فانا نجد فرقا ضروريا بين حالتنا بالنسبة الى هذا النوع من الادراك الحاصل عند فتح العين وبين ما نجد
العلم الذي كان حاصلا حالة تغميض العين وهذا الفرق الضروري بين على ان هذا النوع من الادراك المسمى بالابصار

بالابصار امر مغاير للعلم الحاصل حالة التغميض وتحقيقه ضروري لان كون الواحد منا حيا كالامر يجده من
نفسه اضطرارا وادراك الشي فهو ايضا مغاير للعلم لانا قد نعلم وجود الشي اولا ثم انا نجد العلم بوجوده
ثم بوجوده مع الحالة الاولى كان العلم حاصلا بدون السماع وذلك يدل على المغايرة فثبت ان السمع
والسمع كلاهما زائد على العلم المقدمة الثانية ان الابصار امر مغاير لتاثر الحدقة بسبب انطباع
صور المرئيات فيه واعلم ان جمهور العلماء من الحكماء اتفقوا على ان الابصار لا يحصل الا بانطباع صورة المرئي في الرطوبة
الجليدية ثم اختلفوا فمنهم من قال ان ذلك عين الابصار ومنهم من قال انه شرط للابصار حتى ان الابصار
من قال انه بخروج الشعاع من العين وعندنا الابصار ادراك يخلقه الله في العين بمجرى العادة ويجوز ان يخلقه
في جارحة اخرى اذا عرفت هذا فاعلم ان الخصم ربما يسلم ان الابصار امر مغاير للعلم لكنه يقول لم لا يجوز ان يكون
ذلك المغاير هو تاثر الحدقة بسبب حصول صورة المرئي فينا فعلى هذا لا يمكننا اثبات البصر في حقه تعالى
ولا ينفعنا ايضا اثبات التغاير بين العلم والابصار ما لم يبطل هذا الاحتمال واما في ما يسلم ان السمع مغاير
للعلم لكنه يقول لم لا يجوز ان يكون عبارة عن تاثر سطح الصماخ بواسطة تموج الهواء اليه عند قرع او قلع
على ما ذهب اليه الفلاسفة فعلى هذا لا يمكننا اثبات السمع له تعالى فلذلك احتاج الى ابطال هذا الاحتمال
ايضا اما الاحتمال الاول فقد احتج المتكلمون على ابطاله بوجهين ذكرهما في الكتاب اما الاول
فهو قوله اما الاول فلانا نرى نصف كرة العالم الى الافق فنقول ليس ان يقول انا اذا فتحنا
العين رأينا نصف كرة العالم دفعة فلو كان الابصار نفس الانطباع او مشروطا بالانطباع لاستحال ذلك
ضرورة ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه ومعلوم ان موضع الاثر ليس الا نقطة الناظر
التي هي في غاية الصغر واجيب عن هذه الحجة بجوابين احدهما ان الجسم الصغير وان الجسم
الكبير في قبول الانقسام الى لا نهاية له فلم يمتنع انطباع العظيم في الصغير اشار الى انا نسلم
انه ينطبع فيه صورة مثل المنظور المقدار وعلى هذا لا بد ان ... ابتداء المنطبع الى الاجزاء اصغر ولكن
لسرعة انتقالها من جزء الى جزء في زمان قصير يظن الرائي انه راى الكل دفعة ثم انهم ايدوا ما ذكروه بوجه
الاول انا نرى صورة العالم في المرآة وما ذلك الا لاجل انطباع الصورة فيها واذا جاز انطباع
العظيم في الصغير هناك فلم لا يمكن مثله هنا الثاني انا نتخيل جبلا من ياقوت وبحارا من زيبق ولا بد
ان يكون المتخيل موجودا واذ ليس في الخارج فتعين ان يكون في الذهن واذا كان ذلك فليجز مثله هنا
والجواب عن الاول اما اولا فلا نسلم ان الاجسام تقبل الانقسام الى ما لا نهاية له ولئن
سلمناه ولكن لا نسلم ان الصغير الكمية مقادير الانقسام فيحتمل ان يقبل شكله وعظم الشي
ان تلك الاجزاء المدركة اما ان يتميز عن الحاسة او يحتم عندها او عند الحس المشترك فان كان الاول يلزم ان لا يكون

يتبين م

لعله الناظر

تحقيق لطيف يقظ

ابدا في مدركا للمقدار المرئي وان كان الثاني اذ الشك عادا الى ان محل الانطباع اعظم في الصغير واتت
رجعت [illegible] بل المرآة قلنا لا نسلم انطباع شبح الاشيا فيها بل من الجائز ان يكون ذلك لانعكاس
شعاع العين من المرآة الى المبصر وكذلك قلنا لا نسلم ان للشي وجودا في الذهن فزال
ما قررته   ولانا نرى الاطول والعرض الى اخره
قلت هذا هو الوجه الثاني من الانطباع وتقريره انا اذا فتحنا العين — ابطال
في الاجسام الطويلة العريضة العميقة فانا نعلم بالضرورة ان انطباع هذه
الاجسام العظيمة في نقطة الناظر التي هي في غاية الصغر محال وهذا قريب
من الاول وقد صحح اصحاب الانطباع بان نقطة الناظرة انما له خطا حسيا
ولتسوية ذلك في الخارج فيعون القوة الباصرة وجوابه ان يقول لم لا يجوز ان يقال
بانه يرتسم في الهوا منه اثر هو المبصر وايضا فلانا لو جوزنا ان ينطبع شيا انه ليس له في الخارج
اثر لزمنا القول بالسفسطة واعلم بانا نحتج في ابطال قول اصحاب الشعاع لتمكننا
اثبات البصر في حق الله تعالى وبيان بطلانه هو ان نقول لو كان الابصار عبارة عن خروج الشعاع
عن العين لوجب تشوش الابصار عند هبوب الرياح ضرورة وجوب تشوش الشعاعات
عنه وليس كذلك   واما الثاني فلانا اذا سمعنا الصوت علمنا جهته الى اخره
لما ابطل كون الابصار عبارة عن خروج الشعاع عن العين ليصح عن تاثر الحدقة بسبب الابصار شرع — فرع في شرح
في ابطال كون السمع عبارة عن تاثر الصماخ بسبب وصول تموج الهوا اليه ولا بد اولا من تفصيل قول
الفلاسفة في ذلك الباب فنقول قول الفلاسفة ان الشعاع الحاصل الا عند تادي الصوت المنضغط بين
القارع والمقروع الى الصماخ قالوا فاذا تموج الهوا ووصل الى الصماخ وعليه جلدة ممدودة رقيقة كالجلد
الذي على فم الطبل صدم ذلك الهوا المتموج تلك الجلدة فيحس بالمسموع حينئذ ووافقهم عليه النظام
وعندنا لا يعتبر في السماع ما ذكروه بل هو عندنا ادراك مخصوص يخلقه الله تعالى في المدرك من غير حاجة
الى تادي الهوا الى الصماخ وقد صحح المصنف ابطال قولهم في السماع بحجتين ذكرهما في الكتاب
الحجة الاولى انا اذا سمعنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده ونعلم ان الجهة لا تبقى لها
اثر في التموج عند بلوغه الى الصماخ وكان يجب ان لا يدرك في الاصوات جهاتها وقربها وبعدها واجيب
عن هذا فقيل انا ندرك الجهة لان الهوا القارع انما توجه من تلك الجهة وانما ندرك القرب والبعد لان
الاثر الذي يحدث عن القرع القريب اقوى وعن البعيد اضعف   ولانا نسمع كلام الانسان
الى اخره   هذه هي الحجة الثانية في ابطال كون السمع عبارة عما ذكروه وتقريرها انه لو كان
السماع

السماع
عبارة عن تاثر الصماخ بسبب وصول تموج الهوا اليه من القارع لما سمعنا كلام الانسان من ورا الجدار
لان ذلك الجدار اما ان يكون فيه شي من المسام او لا يكون فان لم يكن وجب ان لا نسمعه البتة وان كان
وجب ان تتشوش تلك الامواج ولا تبقى اشكال تلك الحروف كما خرجت عن حلق المتكلم فوجب ان
لا نسمع الكلام على نظمه وترتيبه ولما لم يكن كذلك علمنا بطلان القول بتادي الهوا وتموجه الى الصماخ
قالت الفلاسفة اما الحائل الذي لا منفذ فيه اصلا فيمنع من السماع لانه كلما كانت المنافذ اقل
كان السمع اضعف حتى اذا لم يوجد المنافذ اصلا لا يوجد السمع وان كان فيه منافذ فيسمع قوله بتلك الحروف
تتشوش بضعف الهوا لدى المنافذ فلست التموج القابل للحروف لا يختص بتلك الهوا بل هو حاصل
في كل واحد من اجزائه فاين حيث وصل حصل الشعور به فان قيل لو كان كذلك لوجب ان نسمع الكلام
الواحد مرارا كثيرة قلت الواصل الى [illegible] وصول غيره من الاجزا الهوائية المتكيفة بتلك الحروف
اذا ثبت هذا فنقول الدلائل السمعية دالة على كونه سميعا
لم علم انه ليس كذلك
بصيرا الى اخره   لما فرغ المصنف رحمه الله عليه عن تقرير المعتقد من ادلة كونه تعالى [illegible] ابطال
كون السمع والبصر عائدا للعلم وعن كون البصر مغايرا للتاثير الحدقة بسبب انطباع صورة المرئي فيها وعن
كون السمع مغايرا للتاثر الصماخ بسبب وصول تموج الهوا اليه شرع الان في تقرير ما هو الغرض من هذا المطلب
وهو اثبات كونه تعالى سميعا بصيرا وبيانه هو ان الدلائل النقلية دلت على اثبات هاتين الصفتين له سبحانه
وتعالى والدلائل العقلية مؤكدة لذلك ايضا فوجب القول باثباتهما له اما بيان ان الدلائل
السمعية دلت على اثباتهما فهو مثل قوله تعالى لموسى وهرون عليهما السلام انني معكما اسمع وارى
وقوله تعالى حكاية عن ابرهيم عليه السلم وقال ابرهيم لابيه يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وقوله
تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار الى غير ذلك من الايات واما ان الدلائل العقلية مؤكدة لها فمن
وجهين الاول هو ما ذكره في الكتاب وهو طريقة السلف الاول قدس الله روحه وتقريره ان يقال
السميع والبصير اكمل ممن ليس بسميع وبصير فكون السمع والبصر من صفات الكمال فوجب اثباتها له تعالى
والا لزم ان يكون الواحد منا ممن له سمع وبصر اكمل من الباري سبحانه وتعالى وهو معلوم الفساد
بالبديهة فجعل [illegible] لا نسلم ان السميع والبصير اكمل ممن لا يكون كذلك ثم نقول ما ذكرتموه معارض
بالشجاعة والحسن والذكورة وسائر الكمالات المعتبرة في الاجسام الممتنع اثباتها في حق الله تعالى
والجواب عن الاول انا نعلم ببديهة العقل ان العلم والابصار والاسماع صفات كمال
وان اضدادها صفات نقص فالمتصف بها اكمل ممن لا يكون متصفا بها لا محالة وعن الثاني انه عين ما [illegible] علينا
من هذه الكمالات صفات للاجسام فاثباتها في حق غير الجسم غير معقول بخلاف السمع والبصر

فانا لا نعلم امتناع ثبوتهما حتى غير الجسم فلا جرم بعقل اثباتهما حتى له تعالى الوصف الثاني في بيان كونه
سميعا بصيرا اما ذكره المتقدمون وبيانه هو انه تعالى حي وكل حي فانه يصح ان يكون موصوفا بالسمع والبصر
والقابل للشي لا يخلو عن ذلك الشي وعن ضده فلو لم يتصف الله بهما لاتصف باضدادهما وضدهما نقص والنقص
عليه محال فقيل عليه صحة اتصاف الله بهما غير لصحتها والمختلفات لا يجب اشتراكها في جميع الاحكام فلا يلزم
من كون صحتنا مصححة للسمع والبصر كون صحته كذلك سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون ذاته غير قابل لهما فلا يلزم ثبوتهما
في حقه كما ان الكون وان صحت الشهوة والنفرة لكن ذاته غير قابل لهما ملا يلزم منه ثبوتهما له سلمنا ان ذاته قابل
لهما لكن لم لا يجوز ان يكون حصولهما في حقه موقوفا على شرط ممتنع كما ان الابصار عند العلاسفة مشروط بالانطباع
وهو ممتنع في حقه فلا يثبت الصحة في حقه سلمناه لكن لم قلتم ان القابل للشي لا يخلو عنه وعن ضده سلمناه لكن
لم قلتم ان النقص عليه محال فان رجعتم في ذلك الى الاجماع صارت الدلالة سمعية لان كون الاجماع حجة انما يثبت
بالسمع واذا ظني والله اعلم فاعلم ان الاصل ان الدلايل السمعية دلت على اثبات هاتين الصفتين وهي ما ذكرناه
من الايات والدلايل العقلية ايضا مطابقة لها وهي ما ذكرناه من الطريقين المذكورين فوجب القول باثباتهما
اللهم الا ان يذكر الخصم دليلا عقليا يمنع من اجراء الدلايل السمعية على ظواهرها لكن ذلك الدليل مع المعارضة
مردود علينا فعليه البيان ورجحت الى ما الف بانه لو كان الله سميعا بصيرا لكان سمعه وبصره ان كان حادثا
كان محلا للحوادث وان كان قديما لزم منه قدم المسموع والمبصر وجوابه انا لم لا يجوز ان يكون سمعه وبصره
قديما وكلاهما يقتضيان التعلق بالمرئي والمسموع بشرط حصولهما وهذا هو المعني من قول اصحابنا
في السمع انه صفة متهيئة لدرك ما عرض عليه القسم العاشر في الانبياء والرسل عليهم السلم
الى الوحدة لما بين سائر الصفات المذكورة شرع في اثبات كونه متكلما واعلم ان الكلام في هذه
المسئلة يستدعي بحثين البحث الاول في حقيقة الكلام اعلم ان الانسان اذا اراد ان يقول لغيره
اسقني الما فانه قبل تكلمه بذلك يجد من نفسه طلبا لذلك الفعل وذلك الطلب مغاير لهذا اللفظ لان
اللفظ دليل عليه فيكون مغايرا له ولان اللفظ قد يتبدل باختلاف الامكنة والازمنة وبالاصطلاح
والمعنى ليس كذلك وايضا قولك ضرب يضرب خبر وهو لها الفرق ولا تفرق امر ونهي فلو ان الواضع
تلفظ الامر في اللفظ كان ذلك حكما اما لو قالوا ان حقيقة الطلب يمكن ان يتقلب خبرا وبالعكس
كان ذلك محالا فثبت ان حقيقة الطلب وحقيقة الخبر مغايرتان لهذه الالفاظ اذا عرفت هذا فنقول
فلنكشف عن حقيقة هذا الطلب وعن حقيقة الحكم النفسي الذي يسمى بالخبر فنقول هذا الطلب لا يجوز ان
يكون هو الارادة ولا ان يكون لها اخبار وايجابا والاول باطل لانه تعالى امر بالايمان من علم انه لا يؤمن
مع ان علمه بعدم ايمانه يدل قطعا على انه ما اراد منه الايمان فثبت هذه الصورة تحقق الامر دون الارادة وذلك
بدل

يدل على العاشرة وايضا فانه تعالى اخبر عن ابي جهل وعن ابي لهب بانهما يموتان على الكفر وذلك يدل على انه ما اراد منهما
الايمان مع انه امرهما به وذلك يدل على انه تعالى قد يامر بما لا يريد واعلم ان الارادة قد يوجد ايضا بدون
الامر وذلك مثل ما اذا قال الرجل اريد منك هذا ولا آمرك به وذلك ايضا دليل المغايرة فثبت ان الطلب
القائم بالنفس والاعتقاد الموجود في القلب مغاير للارادة واما الخبر النفسي فهو مثل قولك زيد
قائم فظاهر انه ليس هو نفس الارادة والقدرة ولا نفس العلم وغير ان يعتقد صحته والاعتقادات
وذلك لانه يمكننا ان نحكم في الذهن بامر غير مطابق ومع غير ان يعتقد صحته مثل ان يقول ان العالم قديم فهذا
خبر ذهني مع انه ليس بعلم ولا اعتقاد فثبت ان الطلب النفسي مغاير للارادة وان الحكم الذهني مغاير للعلم
والاعتقاد البحث الثاني في اثبات كونه متكلما اتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله
لكنهم اختلفوا في معناه فذهبت المعتزلة الى ان معنى كونه متكلما هو انه خلق هذه الحروف والاصوات في جسم
لتدل هذه الاصوات على كونه مريدا لذلك الشي المعين او كارها له او كونه حاكما به اما بالنفي والاثبات اذ
ان الناس اصطلحوا هذه الاصوات المقطعة بهذه التقطيعات المخصوصة معرفة لما في قلوبهم من الارادات
لتمكن لهم معاونة بعضهم بعضا وان كان يمكنهم وضع طريق آخر سوى هذا الطريق من الاشارة والتصفيق باليد
والكتابة ونحوها الا ان هذا الطريق اسهل فالله تعالى ايضا جعل خلق هذه الحروف والاصوات معرفا
لما في ارادته واعلم بان اصحابنا قد نازعوهم في ذلك والتحقيق هو انه لا نزاع بيننا وبينهم في كونه متكلما بهذا المعنى
لان هذا النزاع اما ان يكون في المعنى او في اللفظ اما المعنى فنقول ههنا شيان احدهما انه تعالى قادر على خلق
هذه الاصوات المقطعة في جسم جماد او نبات وذلك مما لا نزاع فيه فان ذلك ممكن والله تعالى قادر على جميع الممكنات
والثاني انه تعالى جعل تلك الاصوات المخصوصة معرفة لكونه مريدا لبعض الاشيا وكارها لبعضها وهذا ايضا
ممكن واذا سلم لهم هذان المقامان عن الطعن فقد سلمنا لهم كونه متكلما بالمعنى الذي ارادوه واما
النزاع في جهة اللفظ فهو انه تعالى لا نسلم ان لفظ المتكلم في اللغة موضوعة لموجد الكلام وهو بحث لغوي
ثبت بما ذكرنا ان كونه تعالى متكلما بالمعنى الذي يقول به المعتزلة مما نقول به ولا ننكره انما الخلاف
بيننا وبينهم في انا نثبت شيا آخر وراء ما ذكروه وهم ينكرونه وسنذكر ذلك الشي واما الكرامية
فهم يقولون بانه تعالى يخلق الحروف والاصوات في ذاته وذلك عائد الى انه هل يجوز ان يكون ذاته
محلا للحوادث ام لا واما اصحابنا فقد قالوا ثبت ان الكلام القايم بالنفس معنى مغاير للارادات
والقدر والعلوم والاعتقادات فندعي ان الباري تعالى موصوف بهذا المعنى وان هذا المعنى قديم وانه معنى
واحد وهو مع ذلك امر ونهي وخبر واستخبار ونداء والمعتزلة والكرامية ينازعون اصحابنا في كل هذه المقامات
الاربعة اما المقام الاول فقد تقدم تقريره واما المقام الثاني فهو ان الباري تعالى

موصوف بكلام النفسي فيدل على ذلك اجماع جميع الانبياء والرسل صلوات الرحمن عليهم على ما ثبت والسنة في الكتاب
ويعترض بان صلواته ثبت عندنا بالتواتر الظاهر عن جميع الرسل انه تعالى امر عباده بكذا ونهاهم عن كذا
واخبرهم بكذا ولما ثبت بالمعجزات صدقهم وجب القطع بكونه تعالى آمرا وناهيا ومخبرا ثم نقول هذا الامر والنهي
والخبر اما ان يكون من باب الالفاظ والعبارات واما ان يكون من باب المعاني فان كان الاول فتلك العبارات
لا بد وان يكون دالة على المعاني فدلولها في حق الله تعالى اما ان يكون هو الارادات والاعتقادات او امرا
مغايرا لها والاول باطل لما سنبين ان الامر قد يوجد بدون الارادة والخبر قد يوجد بدون الاعتقاد فاذا مدلول
هذه العبارات في حقه امر مغاير للارادات والاعتقادات فثبت انه تعالى موصوف بمعنى حقيقي
هو مدلول قوله افعل وهو مغاير للارادة وانه تعالى موصوف بمعنى حقيقي هو مدلول قوله كذا وهو مغاير
لعلمه ونحن نسمي ذلك المعنى بالامر الحقيقي والخبر الحقيقي وهو المطلوب وههنا سؤال وهو ان يقال
كيف تستدلون بقول الانبياء على اثبات كونه متكلما مع ان ثبوتهم لا يثبت الا بعد العلم بكونه متكلما وجوابه
ما اشار اليه في الكتاب بقوله واثبات نبوة الانبياء لا يتوقف على العلم بكونه متكلما ووجهه هو انه
لما ظهرت المعجزات على وفق دعاويهم ثبت كونهم صادقين سواء علمنا كونه تعالى متكلما او لم نعلم ذلك وانما
العام اثبتت ومدلول هذه الصيغة قديمة والمقام النزاع وهو ان كلام الله تعالى واحد وهو مع كونه
واحدا امر ونهي وخبر فيذكر كل واحد منها في موضعه من الكتاب ان شاء الله تعالى وقد احتج
العاملون بحدوث القرآن بشبه الشبهة الاولى ان القرآن ذكر لقوله تعالى ص والقرآن ذي الذكر وكل ذكر
محدث لقوله ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث فيلزم ان يكون القرآن محدثا الثانية قوله انا انزلناه قرآنا
عربيا وذلك يدل على انه مركب من العبارات فيكون محدثا الثالثة ان القرآن حي وكل حي فهو حادث الرابعة
ثبت بالتواتر ان المصطفى صلوات الرحمن عليه كان يقول يا رب القرآن العظيم وكل مربوب فهو محدث والجواب
عن الكل شيء واحد وهو ان نصرف كل تلك الوجوه الى هذه الحروف والاصوات فانا معترفون بحدوثها
المتن وعندهم ليس القرآن الا ما يتركب عنها ونحن لا ننازعهم في ذلك وانما ندعي قدم القرآن بمعنى اخر
المسالة الحادية عشرة في اثبات انه تعالى عالم وله علم اخرها ما فرغ المصنف عن الدلالة على اثبات كونه
تعالى موصوفا بالصفات السبعة المذكورة شرع الآن في بيان كون الصفات المذكورة زائدة على ذاته والمراد
منه انه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة مريد بالارادة الى غير ذلك من الصفات وقبل الشروع في الدلالة
لا بد من تحصيل محل النزاع في مسالة العلم فنقول كل من علم شيئا من الاشياء فانه لا بد وان يحصل بينه وبين
ذلك المعلوم نسبة خاصة فتلك النسبة هي المسماة بالعلم والادراك والشعور في العرف العام وبالتعلق
في العرف الخاص اذ المتكلمون عبروا عنها بالتعلق فقالوا العلم صفة حقيقية مقتضية لهذه النسبة
المسماة

المسماة بالتعلق واما المصنف فما اثبت وراء هذه النسبة شيئا اخر بل قال العلم عبارة عن نفس هذه النسبة
وعن نفس هذا التعلق لكنه اعترف بان هذه النسبة زائدة على الذات فيكون هناك امران الذات وهذه النسبة
المسماة بالعلم والادراك ومن الناس من اثبت امورا اربعة الذات والعلم والعالمية والنسبة ثم قالوا
العلم يوجب العالمية والعالمية توجب هذه النسبة وهو اختيار القاضي ابي بكر الباقلاني واما
المعتزلة فقد بالغوا في انكار الصفات من حيث اللفظ لكنهم قالوا بها من حيث المعنى وذلك لانهم اثبتوا
احوالا اربعة وهي الحيية والعالمية والموجودية والقادرية وزعموا ان هذه احوال ثابتة في الازل لا موصوفة
بالوجود ولا بالعدم ولا مجهولة ولا معلومة واما الفلاسفة فقد انكروا ايضا كونه تعالى محلا للصفات من حيث
اللفظ لكنهم قالوا به لكن من حيث المعنى فانهم قالوا انه تعالى عالم بالكليات واتفقوا على ان العلم بالشيء
عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم واتفقوا على ان صور المعلومات حاصلة في ذات
الباري تعالى وتقدس حتى ان الرئيس ابن سينا قال ان تلك الصور اذا كانت غير داخلة في الذات بل
كانت من لوازم الذات لم يلزم منها محال وان كان القول بذلك يناقض قولهم الذات الواحدة
لا يكون قابلا وفاعلا معا الا انهم قالوا بذلك وبالجملة فلا فرق بين الصفاتية وبين الفلاسفة الا ان يقولون الصفات مع
الصفاتية قائلة بالذوات والفلاسفة يقولون هذه الصور العقلية عوارض مفتقرة بالذات فلا فرق
الا في العبارات ولا فائدة في النزاع في المعنى والذي يدل على كون هذه النسبة زائدة على
الذات وجوه الى اخره لما فرغ المصنف من تلخيص محل النزاع في مسالة العلم شرع في
اقامة الدليل على المدعى وهو ان الله تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة واعلم انا متى اثبتنا بان هذه النسبة
زائدة على الذات سواء قلنا بان ماهية العلم نفس او قلنا بانها مجرد التعلق فقد صار مسالة الصفات
محجوجا وقد احتج في الكتاب على كون هذه النسبة زائدة على الذات بوجوه الاول هو انا
بعد العلم بانه خالق جميع الممكنات الى موجود ولعله بعض الاوائل نحتاج الى دليل منفصل على اثبات
كونه عالما قادرا فهذا يدل على ان العلم بالذات غير العلم بهذه الصفات والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم
فكونه قادرا عالما امر زائد على ذاته وهذا الوجه سوى ما يعلم بالضرورة ان كونه عالما قادرا ليس
سلبا محضا والا لما كان العلم سلبا لم يكن عبارة عن سلب شيء اتفق بل لا بد وان يكون سلب
ما ينافيه والمنافي ان كان عدما كان هو عدم العدم فيكون ثبوتا وان كان وجودا فهو محال
والا لم يحصل العلم في كل صورة صدق عليه عدم ذلك المنافي فهو محال لان عدم ذلك المنافي يصدق
على العدم فيكون العدم موصوفا بالعالمية هذا خلف فثبت ان كونه عالما قادرا امر زائد على ذاته
هذا هو الوجه الثاني ان العلم صفة مخصوصة الى اخره سوى وهو المطلوب

الثاني بيان كون هذه الصفة زائدة على الذات وبيانه ان العلم صفة مخصوصة وكذا القدرة كل
صفة من غير عالمية بنفسها لم يكن عالمية بوجودها واما الذات فهو امر مخصوص قائم بنفسه ولم
من ذلك التغاير بين الذات والصفة الثالث انه لو كان العلم نفس الذات لما قام .
لو لم يكن كل واحد من العلم والقدرة زائدا على الذات لكان العلم نفس القدرة ضرورة
ان الذات واحدة فالتقدير انها نفس صفتين دلالة عليهما واذا كان كذلك لنعم ان كل ما يكون معلوما
يكون مقدورا لكنه ليس كذلك فان الواجب والممتنع كل واحد منهما معلوم وغير مقدور وفيه بحث
الرابع اذا ملت الذات الى اخره هذا الوجه غير عن الشرح الان فيه بحثا وهو انه
لا يلزم من جواز التفرقة بين هذين المفهومين التغاير بينهما بدليل انا ندرك التفرقة بين قولنا الاسد
ومن قولنا الاسد غضنفر مع انه لا يلزم من ذلك التغاير فكذلك هنا وجوابه ما مر من ان الوجود
زائد على الماهية واحتجوا بانه تعالى لو كان عالما الى اخره اعلم ان الخصوم
في هذه المسالة الفلاسفة والمعتزلة وهم وان كانوا يقولون بالصفات بالمعنى حيث لم يثبتوا به ما عرف
الا انهم بالغوا في انكار الصفات بالكلية وقد تمسك كل واحد من الفريقين على انكارها بوجوه
اما المعتزلة فقد احتجوا بوجوه الاول ما يدل على نفي الصفات مطلقا وجوابه لو كان
ذاته موصوفة بالصفات لكانت حقيقة الاله مركبة من تلك الذات ومن تلك الصفات وهو محال
الثاني ما يدل على نفي العلم خاصة وهو المذكور في الكتاب وتقريره هو انه تعالى لو كان عالما لكان
علمه متعلقا بعين ما تعلق به علمنا لان علمه تعالى متعلق بهذا السواد مثلا وعلمنا ايضا متعلق به فقد
تعلق العلمان بمعلوم واحد وذلك يوجب تماثل العلمين اعني علمه تعالى وعلمنا لكن ذلك محال وانما
قلت بانه يلزم منه تماثل العلمين وذلك لان هذا التعلق اخص الصفات للعلم فكان كالشفاعة حقيقته
والاشتراك في الاخص كالاشتراك في الحقيقة يقتضي الاشتراك في الحقيقة وانما قلت بانه يستحيل ان يكون علمنا
مثلا لعلمه وذلك لان المثلين يجب اشتراكهما في جميع اللوازم فيلزم من ذلك اشتراكهما اما في القدم او الحدوث
وهما محالان الثالث لو كان علم الله وقدرته زائدا عليه لكان محتاجا في علم الاشياء وتقديرها
الى تلك الصفة والحاجة عليه محال والجواب عن الاول لا نسلم بان المجموع الحاصل من امور متعلقة
الى تلك الامور الا انا نقول الذات واحدة قائمة بنفسها واجبة لذاتها ثم انها تعد موجودها بعد بينة
بالرتبة تستلزم تلك الصفات وذلك مما لا امتناع فيه وعن الثاني قلتم بانه يلزم من تعلق علمنا وعلمه
بمعلوم واحد تماثل العلمين فان ما ذكرتم من اشتراك في حكم من الاحكام والاستواء في الاحكام لا يوجب الاستواء
في الماهية ثم نقول لم قلتم بان هذا التعلق اخص اثر صدر عن العلم ولم قلتم بان الاشتراك في الاثر
الكاشف

الكاشف عن الحقيقة يوجب الاشتراك في الماهية وكل هذه المقدمات ممنوعة لم لا يكون صحيحة ما ذكرتموه لكنه
منقوض بالوجود على ما بان رأيه في الكتاب فان الخصم ايضا وافق على ما مر والحاصل مع هذا ان الوجود
مفهوم مشترك بين الماهيات كلها مع ان وجود الله قديم ووجودنا حادث بالاتفاق وعن الثالث
ان نقول ان اردتم بالاحتياج هو انه تعالى يمتنع حصول تلك التعلقات التي هي المسماة بالشعور
الى تلك الصفة فنحن لا نقول بذلك بل نقول الموجب لها هو نفس الذات ولا يلزم من هذا نوع
احتياج وان اردتم بالحاجة شيئا اخر فبينوه واعلم ان هذا الجواب انما يستقيم على رأي المصنف ومن وافقه
انه عليه اما على قول من اثبت امورا ثلاثة الذات والصفة والتعلقات فجوابه ان نقول لم لا يكون
ان يكون الذات موجبة للصفة والصفة يكون موجبة للتعلقات فيكون الذات موجبة لما يوجب
التعلقات ولا يلزم من ذلك ايضا محال وقالت الفلاسفة الى اخره
لما فرغ من ذكر شبهة المعتزلة في نفي الصفات وعن الجواب عنها شرع في تقرير شبهة الفلاسفة ليجيب عنها
وتقرير شبهتهم هو ان نقول انه تعالى ثبت انه الواجب لذاته ولو حلوا الصفة ذاته ثم لكانت الصفة ان كانت
واجبة لزم ان يكون واجب الوجود اكثر من واحد وان كانت ممكنة كانت محتاجة الى تلك الذات فيكون ذاته
قابلة لها وفاعلة لها وهو محال اما اولا فلانه يستحيل ان يصدر عن البسيط امران وكلاهما حاصلان وان صدرنا
ذلك في الجملة لكن لا يمكن تجويزه في هذه الصورة لان نسبة المؤثر الى الاثر بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول
بالامكان فلو كانت ذاته مؤثرة فيها وقابلة لها لزم من ذلك ان يكون نسبتها الى تلك الصفة بالوجوب والامكان
والجواب ان هذا ينتقض بلوازم الماهيات الى اخره نعم وهو محال
اعلم ان الاولى ان يذكر على مقدمات شبهتهم ما يرد عليها اولا ثم نشرع في تقرير ما ذكره من الجواب ثانيا
فنقول لم قلتم بانه اذا كانت مؤثرة في وجود تلك الصفات وقابلة لها يلزم من ذلك صدور امرين
اثر منها بيانه ان الصادر منه حينئذ وجود تلك الصفة فاما قابلية الذات لتلك الصفة
فليست امرا وجوديا فلا يمكن تعليلها اصلا وبيان انها ليست صفة ثبوتية هو انها لو كانت ثبوتية لكانت
قابلية الذات لتلك القابلية صفة اخرى ولزم التسلسل سلمنا انه يلزم منه صدور شيئين عن الواحد
فلم قلتم بان ذلك محال وقد مر ابطال هذه القاعدة واما قولنا نسبة القابل الى المقبول
بالامكان ونسبة الاثر الى المؤثر بالوجوب فلو كان الشيء الواحد قابلا لشيء ومقتضيا له لكانت
نسبته الى هذه الصفة بالوجوب والامكان معا وهو محال قلت الامكان يطلق ويراد به عدم
الامتناع وهذا المعنى لا ينافي الوجوب بل يصدق عليه ويطلق ويراد به عدم الامتناع والوجوب معا
وهذا المعنى ينافي الوجوب ولا يصدق عليه فقولكم نسبة القابل الى المقبول بالامكان ان عنيتم به

الامكان بالمعنى الاول فالامكان بهذا المعنى لا ينافي الوجوب وان عنيتم به الامكان بالمعنى الثاني فلم قلتم ان
نسبة القابل الى المقبول بالامكان بهذا المعنى سلمنا ان الامكان ينافي الوجوب مطلقا لكن اذا كان النسبة
واحدة ام اذا كانت متعددة فهو ممنوع بيانه ان من المحتمل ان يكون للذات الى الصفات نسبتان
احدهما نسبة القابلية وهي بالامكان والاخرى نسبة المؤثرية وهي بالوجوب وعلى هذا التقدير لا يلزم
المحال ثم نقول ما ذكرتم منقوض بلوازم الماهيات مثل الفردية للثلثة والزوجية للاربعة فان
الثلثة لها مفهوم ولصد وكذا الاربعة ثم ان الثلثة قابلة للفردية وفاعلة لها والاربعة قابلة للزوجية
وفاعلة لها فهنا قد صدر عن الشيء الواحد القبول والفعل وفيه بحث والله اعلم

المسئلة الثانية عشر في ان الصفات المخصوصة والاضافات المخصوصة الى اخرها

والدلالة على ان هذه الصفات المسماة بالعلم والقدرة زائدة على ذات الله سبحانه وتعالى ان الذات يشير الينا
ان المؤثر فيها ذات الله تعالى اما بواسطة او بغير واسطة وتقريره هو انه لما ثبت ان هذه الامور زائدة
على الذات وهي ثبوتية فلا يخلو اما ان يكون واجبة لذواتها او ممكنة لذواتها والاول محال لوجهين
اما اولا فلانه ثبت انه لا شركة في الوجوب لذاته وثانيا فلان هذه الامور غير قائمة بنفسها بل ما لم
توجد ذات مستقل قائمة بنفسها حتى يتصف هذه المفهومات بها لا يتصور تحققها وما كان كذلك
استحال ان يتصف بالوجوب الذاتي واذا لم يكن واجبة يكون ممكنة ضرورة عدم الواسطة بين الواجب والممكن
والممكن لا بد له من مؤثر فان كان غير ذات الله فهو المطلوب واذا ثبت ان المؤثر في
هذه الصفات هو ذات الله سبحانه وتعالى فنقول هنا احتمالان [احدهما] ان ذات الله تعالى موصوفة بصفات
حقيقية ثم ان تلك الصفات مقتضية لهذه النسب والتعلقات على ما هو مذهب جمهور اصحابنا والثاني
ان تلك الذات موجبة لها ابتداء من غير توسط صفة لا حقيقية ولا اضافية وهذا هو اعتقاد
المصنف ولا استحالة في شيء من التفسير والعقول البشرية قاصرة عن ذلك

المسئلة الثالثة عشر قالت المعتزلة ان الله تعالى مريد بارادة حادثة لا في محل الى اخرها

اعلم ان مذهب اصحابنا ان ارادة الله تعالى قديمة مثل سائر الصفات الا ان المعتزلة والكرامية
خالفوهم في ذلك اما المعتزلة فقد ذهبوا الى انه تعالى مريد بارادة حادثة لا في محل واما الكرامية
فقد جوزوا انه تعالى يخلق في ذاته ارادات تتعلق بالمرادات وقد احتج اصحابنا
على ان ارادة الله تعالى يستحيل ان يكون حادثة بالوجوه المذكورة في الكتاب اما الاول
فقوي يدل على ابطال مذهب الفريقين وتقريره ان نقول لو كانت ارادة الله حادثة وكل حادث
فان حدوثه لا محالة يكون في وقت معين اذا عرفت هذا فنقول اختصاص حدوثه بذلك الوقت
الدون

بالعلم
والقدرة ... واجب الوجود

المعنى ثم الكلام في تلك الارادة كالكلام في الارادة الاولى ويلزم التسلسل وهو محال لا يقال
هذا التسلسل غير لازم لان الواحد منا لا يريد فعلا الا بارادة حادثة ولا يجب ان يريد ارادته
حتى يؤدي الى ما لا نهاية له فكذلك في حق الله تعالى لانا نقول انا لم نحتج في ارادتنا الى ارادة اخرى
لان ارادتنا ليست من فعلنا بل من فعل الله تعالى فما اراده الله تعالى لا بد وان يكون فعلا فظهر الفرق
واما الوجه الثاني فهو مختص بابطال مذهب المعتزلة وتقريره ان نقول ان اقتضاء الارادة للمريدية
اما ان يتوقف على قيامها بالمريد او لا يتوقف فان توقف وجب ان لا يصير الباري تعالى مريدا بارادة
غير قائمة به وان لم يتوقف ذلك على قيام الارادة بالمريد مع ان جميع الاحياء يصدق انه يصح اتصافهم
بالمريدية فالارادة الموجودة لا في محل ليس بان تقتضي المريدية للباري تعالى اولى من ان تقتضيها لغيره
فيلزم ان تقتضي تلك الارادة صفة المريدية لكل الحيوانات كما اقتضتها للباري فيلزم ان يكون كل ما
يريده الله تعالى يريده كل الحيوانات او لا تقتضيها للباري تعالى كما لم تقتضها لشيء من الحيوانات
وهما محالان فان قيل ذات الله تعالى لا في محل وهذه الارادة لا في محل فكان اختصاص هذه
الارادة بذات الله تعالى اولى من اختصاصها بسائر الاحياء قلنا كونه لا في محل مفهوم سلبي فلا يجوز
ان يكون ذلك علة لاختصاص صفة المريدية بذات الله لان السلب لا يكون علة للثبوت واذا ظهر
ان هذا القدر لا يصلح ان يكون علة لهذا الاختصاص عاد المحذور الوجه الثالث ان لو كانت تلك الارادة
موجبة للمريدية لله تعالى وهي حادثة يلزم ان يكون مريدية الله تعالى حادثة ويلزم منه حدوث الصفة
في ذات الله تعالى وقد بينا استحالة ذلك والله اعلم

المسئلة الرابعة عشر قال

اعلم ان الحنفية

زعم محققيهم ان وراء صفة التخليق مغايرة لصفة القدرة الى اخرها
مذهب اصحابنا ان التخليق ليست صفة زائدة على صفة القدرة وذهب بعض الحنفية الى ان وراء التخليق
انه صفة حقيقية زائدة على القدرة ازلية وقد احتج المصنف على انه ليس امرا زائدا على القدرة بوجوه
ذكرها في الكتاب اما الاول فتقريره ان نقول لو كانت صفة التخليق مغايرة لصفة القدرة
فلا يخلو اما ان يكون مؤثرة على سبيل الصحة او على سبيل الوجوب ولا سبيل الى كل واحد منهما
فلا سبيل الى هذه المغايرة اما انه لا سبيل الى الاول فلانه اذا كان تاثير التخليق على سبيل
الصحة والقدرة ايضا تاثيرها على سبيل الصحة ضرورة انه لو لم يكن كذلك لما بقيت القدرة قدرة يلزم ان لا يبقى
الفرق بينهما ضرورة انه لا معنى للقدرة الا صفة مؤثرة على سبيل الصحة فاذا كان التخليق كذلك لزم كونه
عين القدرة او نقول يلزم منه اجتماع المثلين ويلزم منه اجتماع صفتين مستقلتين بالتاثير على المقدور
الواحد وهو محال واما انه لا سبيل الى الثاني فلانه يلزم ... انه يلزم ان يكون الله موجبا

بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو محال على ما تقدم اثبات انه يلزم منه التناقض لانه يلزم ان يكون الله تعالى
لكونه موصوفا بالقدرة والاختيار مؤثرا على سبيل الصحة ولكونه موصوفا بالتخليق الذي تاثيره على سبيل
الايجاب يكون موجبا بالذات فيلزم منه ان يكون المؤثر الواحد موجبا مختارا معا وهو محال لان المختار هو
يكون فعله مسبوقا بالقصد والاختيار والموجب ما لا يكون فعله مسبوقا بالقصد والاختيار فلو كان الشيء
الواحد موجبا مختارا لزم ان يكون فعله مسبوقا بالقصد والاختيار وان لا يكون مسبوقا بهما وهو محال
قال قيل هذا الاحتمال انما يلزم ان لو كان المؤثر الواحد بالنسبة الى الاثر الواحد موجبا مختارا اما اذا كان
مؤثرا في بعض الاشياء بسبب القدرة ومؤثرا في البعض الآخر على سبيل الايجاب فلم قلتم ان ذلك محال قلنا
هذا الاحتمال غير ممكن لان المصحح لمقدورية القادر هو الامكان الذي هو عام في جميع الكائنات على السوية
فالاحتمال لما صح ان يكون جائزا على البعض وجب ان يكون جائزا على البعض الآخر وبتمام تقريره قد مر واذا
كان ذلك المؤثر جائزا على كل الكائنات فيستحيل ان يكون واجبا بالنسبة الى البعض موجبا بالنسبة الى البعض
الآخر وايضا ان كان القدرة صالحة للتاثير الخ هذا هو الوجه الثاني في امتناع
كون التخليق مغايرا للقدرة وتقريره هو ان يقول لو كانت صفة التخليق مغايرة لصفة القدرة فالقدرة لا تخلو
اما ان تكون صالحة للتاثير او لم تكن فان كانت صالحة للتاثير كانت كافية في وقوع المخلوقات بها وحينئذ لا يمكننا
الاستدلال بحدوث المخلوقات على صفة التخليق واذا لم يمكن اثبات صفة التخليق بهذا الطريق لا يمكن
اثباتها اذ لا طريق الى اثبات معنى غير محسوس الا احتياج المحسوسات اليه فاذا استغنت المحسوسات
بواسطة صفة القدرة التي هي كافية بالنسبة الى الكل عن صفة التخليق تعذر اثباتها واما اذا لم تكن القدرة
صالحة للتاثير وجب ان لا تكون القدرة قدرة هذا خلف وايضا فهذا التخليق ان كان قديما الى
آخره هذا هو الوجه الثالث في امتناع وجود صفة التخليق وتقريره هو ان يقول
لو كان التخليق امرا ثابتا وراء القدرة لزم اما قدم الاثر وهو لا قدم المخلوقات او التسلسل وهما محالان
فيمتنع القول بثبوته واما قلنا بانه لو كان ثابتا يلزم اما قدم الاثر وذلك لانه لو كان ثابتا فاما
ان يكون له اول او لا يكون له اول فان كان الثاني كان قديما وهو نسبة بين الله تعالى وبين المخلوقات
والنسبة متى تحققت لا بد في تحققها من تحقق كل واحد من المنتسبين فيلزم منه قدم المخلوقات وان كان
الاول كان حادثا وكل حادث فانه يفتقر في حدوثه الى خلق آخر ثم الكلام فيه كما في الاول
ويلزم منه التسلسل قال قيل هذا الدليل يدل على انتفاء القدرة ايضا لانه يمكننا ان نقول
لو كانت القدرة ثابتة يلزم اما قدم الاثر وهو لا قدم المقدورات او التسلسل الى آخر ما قررتم قلنا
لم قلتم بانها اذا كانت قديمة لزم منه قدم المقدورات وانما يكون كذلك ان لو لزم من تحقق القدرة على الشيء
وجود

ذلك

وجود الشيء فلم قلتم بانه كذلك اما هنا فيلزم من وجود التخليق وجود المخلوق قطعا فظهر الفرق
اصحابنا القائلين باثبات هذه الصفة الخ لما فرغ من تقرير حجة اصحابنا على ابطال
كون التخليق صفة حقيقية زائدة على القدرة شرع الآن في تقرير حجة الخصم وحاصل حجته هو ان الفرق
ظاهر بين القادر والخالق لانه يصح ان يقال انه تعالى قادر على خلق الشموس والاقمار وخلق السموات
الكثيرة وغير خالق لها فلو كان المفهوم من القادر هو عين المفهوم من الخالق لما صح هذا القول واذا عرفت
ان المفهوم من كونه تعالى خالقا مغاير للمفهوم من كونه قادرا فنقول كونه خالقا اما ان يكون عين المخلوق
واما ان يكون صفة قائمة بذات الله والاول محال فتعين الثاني وهو المطلوب اما ان الاول
محال فلوجهين اما اولا فلانه يمكننا تعليل وجود المخلوق بخلق الله تعالى فانه يصح ان نقول
انما وجد هذا المخلوق لان الله خلقه وصحة هذا التعليل يدل على المغايرة او نقول لو كان هذا
التخليق عين وجود المخلوق فاذا قلنا انما وجد لانه تعالى خلقه فكانا قلنا انما وجد ذلك المخلوق
بنفسه وهو محال لانه لو جاز ان يوجد الشيء بنفسه لما امكننا الاستدلال بوجود الممكنات على وجود
الصانع سبحانه وتعالى وهو باطل واما ثانيا فهو ان كونه تعالى خالقا لهذا المخلوق صفة لله و
المخلوق ليس بصفة له وذلك يوجب التغاير ولما بطل القسم الاول وهو كونه عين المخلوق تعين
الثاني وهو ان يكون صفة حقيقية قائمة به وهو المطلوب واعلم ان جواب هذه الحجة غير مذكور في
الكتاب ويمكن ان يجاب عنه بان يقال هب ان المفهوم من كونه خالقا غير المفهوم من كونه قادرا
لكن ذلك المفهوم ليس امرا وجوديا لانه امر اضافي اعتباري والاضافات لا وجود لها في الاعيان على ما علم
واذا لم يكن وجوديا لا يصح ان يقال انه اما عين المخلوق او صفة حقيقية قائمة سلمنا كونه وجوديا
لكن لم قلتم بانه لا بد وان يكون اما عين المخلوق او يكون صفة حقيقية قائمة بذات الله تعالى ولم لا
يجوز ان يكون عبارة عن تعلق قدرة الله تعالى وعن تاثيرها في الكائنات فان عندنا
قدرة الله تعالى ازلية وهي غير متعلقة في الازل بالاشياء وغير مؤثرة فيها ثم يصير فيما لا يزال
مؤثرة فيها واذا كان كذلك فما المانع من ان يكون التخليق عبارة عن صيرورة القدرة مؤثرة
في الكائنات فيما لا يزال لا انها صفة حقيقية ازلية فما لم يبطلوا هذا الاحتمال لا يمكنهم اثبات
كون التخليق صفة حقيقية ازلية والله اعلم المطلب الخامس في تحقيق الكلام صفة حقيقية
مغايرة للحروف والاصوات الى آخرها اعلم ان اثبات كلام النفس لما كان موقوفا
على اثبات المغايرة بينه وبين الحروف والاصوات لا جرم اثبتنا هذه المغايرة بوجوه احدها ان من علم
الشيء وتفكر فيه او طلبه او امر به ينكشف عنده اثبات كونه متكلما فان معنى كونه متكلما هو انه موصوف

بكلام النفس على ما قوله اصحابنا لا انه موجد للاصوات والحروف على ما قوله المعتزلة فلا جرم اضطررنا
ههنا الى اثبات هذه المغايرة ليثبت كونه متكلما بالمعنى المعتبر عند اصحابنا فلا نطول الكلام فيه ههنا
مرة اخرى

المسألة الرابعة في ان كلام الله قديم الى اخره

قد عرفت ان المعتزلة والكرامية ينازعون اصحابنا في مسئلة الكلام في اربع مقامات وذلك لانهم ينكرون
اثبات معنى مغاير للحروف والاصوات والارادة والاعتقادات وبتقدير تسليم ذلك
ينكرون كونه تعالى موصوفا به وبتقدير تسليمه ينكرون كونه قديما وبتقدير تسليمه ينكرون كونه واحدا
واذ قد اثبتنا المقام الاول والثاني على احسن الوجوه وقد علمت ان بقي المقام الثالث والرابع
اما المقام الثالث وهو اثبات كونه قديما فهو الذي ذكره المصنف في هذه المسألة وتقريره
من وجوه مذكورة في الكتاب اما الاول فهو قوله تعالى لله الامر من قبل ومن بعد التمسك
به ان الله تعالى اثبت القبلية للامر مطلقا فلو كان شيء سابقا على امره لم يكن الامر موصوفا
بالقبلية مطلقا وذلك خلاف الاية وانما قلنا انه يصح استثناء اي شيء كان من الاية فيصح ان يقال
لله الامر من قبل ومن بعد الا عن الشيء الفلاني فلولا ان القبلية ثابتة بالنسبة الى كل شيء والا لما
صح هذا الاستثناء ضرورة ان الاستثناء موضوع للمساواة فاذا يكون امر الله تعالى سابقا على
جميع الاشياء المحدثة فلو كان امر الله تعالى من الاشياء المحدثة لزم حصول الامر قبل الامر فيكون
الشيء سابقا على جميع الاشياء المحدثة فلو كان امر الله تعالى من الاشياء المحدثة لزم حصول الامر
قبل الامر فيكون الشيء سابقا على نفسه هذا خلف

الثاني قوله تعالى الا له الخلق والامر الى اخره

الاية يقتضي ان لا يكون الامر مخلوقا اذ لو كان مخلوقا لكان داخلا في جميع
الخلق ولو كان كذلك لكان ذكر الخلق كافيا فيكون ذكر الامر بعده تكرارا ويجب صون كلام الله تعالى
عن ذلك فوجب ان لا يكون الامر داخلا في الخلق فلا يكون مخلوقا واذا لم يكن مخلوقا يكون قديما
لا محالة وان شئت قلت ان الله تعالى ميز بين الامرين فلو كان احدهما داخلا في الاخر لما حصل هذا التمييز
واما الوجه الثالث والرابع والخامس فهي ظاهرة الدلالة على المقصود واما السادس
فتقريره ان نقول لو كان كلام الله حادثا لكان اما ان يكون قائما بذات الله او بغيره او لا يكون
قائما بالذات لا بذات الله ولا بغيره لا جائز ان يكون قائما بذات الله والا لكان الله تعالى محلا للحوادث
وهو محال على ما مر ولا جائز ان يكون قائما بغير الله وذلك لان كلام الله صفته ونعته ومن المحال
ان يكون صفته ونعته لا فيه بل في غيره ولو جاز ان يكون متكلما بكلام قائم بغيره لجاز ان يكون متحركا بحركة قائمة بغيره الشيء
متحركا بحركة قائمة بغيره وفساده معلوم بالبديهة واما انه لا يجوز ان لا يكون قائما بمحل
فلان هذا

فلان هذا القسم باطل بالاجماع

احتجوا على ان كلامه مخلوق الى اخره

لما فرغ من الدلائل على كون كلام الله قديما شرع في شبه الخصم على ان كلامه ليس بقديم وهي في وجوه
الشبهة الاولى وتقريرها ان الله تعالى لو كان كلام الله قديما لزم النقص في حق الله تعالى وهذا محال
فذاك محال بيان الشرطية انه اذا كان امرا في الازل وناهيا فيه والمأمور به والمنهي عنه
ما كان حاصلا في الازل يكون ذلك عبثا وسفها وذلك نقص ولهذا لو جلس الواحد منا في بيته
وحده ويقول يا زيد قم ويا عمرو اجلس من غير ان يكون هناك احد يعد ذلك سفها وجنونا

الثاني انه تعالى اذا امر زيدا الى اخره

هذا هو الشبهة الثانية على ان كلامه محدث وتقريرها انه
لو كان كلامه ازليا لكان ابديا بالدليل الذي ذكرناه في بيان ان السكون لو كان ازليا لما زال لكنه
لكنه ليس بابدي فلا يكون ازليا وبيان انه ليس بابدي هو انه تعالى قال لزيد صل الصلوة الفلانية
فبعد ان اداها وبعد ان مات وبعد ان قامت القيامة يستحيل ان يقال بان ذلك الامر يبقى متوجها
عليه

الثالث ان النسخ في الاوامر والنواهي جائز الى اخره

اعلم ان الاجماع
منعقد من الامة على ان النسخ جائز في الاوامر والنواهي والنسخ عبارة عن رفع الحكم بعد ثبوته او عن
انتهاء الحكم وعلى التقديرين فانه يقتضي زوال الحكم بعد ثبوته وكل ما زال بعد ثبوته يكون محدثا ضرورة
ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه

الرابع قوله انا ارسلنا نوحا الى اخره

تقرير هذه الشبهة هو ان الله تعالى لو كان الله سبحانه وتعالى متكلما في الازل بقوله انا ارسلنا نوحا واوحينا
الى ابرهيم لزم احد الامرين وهو اما ان يكون هذا الكلام كذبا او يكون الحادث ازليا وهما محالان فالقول
بازليته محال وانما قلنا بانه لو كان الله تعالى متكلما في الازل لزم احد هذين الامرين وذلك لان
المخبر عنه بهذا الخبر لا يخلو اما ان يكون موجودا في الازل او لم يكن فان كان موجودا في الازل مع ان نوحا
كان بالاتفاق حادثا لزم ان يكون الحادث ازليا وان لم يكن موجودا في الازل والتقدير انه اخبر
بذلك في الازل لزم الكذب في هذا الكلام وبعض الفضلاء جعل مما يتمسك به الخصم قوله
تعالى وكلم الله موسى تكليما فانا كما نتمسك به في اثبات كونه تعالى متكلما فهو يتمسك به في اثبات
حدوث الكلام فيقول لو كان هذا الكلام ازليا لزم اما ازلية الحادث او الكذب في كلامه
وتقريره ما مر والجواب لما فرغ من تقرير شبهة الخصم شرع في الجواب عنها وقد اقتصر على جواب
واحد يشمل الشبه كلها لكنا نشير الى ذكر جواب كل واحدة منها على التفصيل اما الشبهة الاولى
وهي انه لو كان كلام الله قديما لزم النقص في حقه فقد اختلف الاصحاب في جواب هذه الشبهة منهم من قال
كلام الله تعالى وان كان قديما لكنه لم يكن في الازل امرا ولا نهيا ولا خبرا ثم صار فيما لا يزال كذلك وهذا

في غاية البعد انا لما وجدنا في النفس طلبًا واقتضاءً وقد ثبت انه يغاير العلم والارادة فلا امتناع بعد ذلك
ان نشير اليها بماهيته معقولة وندعي ثبوتها لله تعالى ومنهم من قال بان كلام الله في الازل كان امرا
ونهيا والعبث انما يلزم ان لو كان متكلما في الازل بالكلام اللساني على سبيل المخاطبة اما اذا كان
متكلما بالكلام النفساني فلا ونحن لا نثبت الا قدم كلامه النفساني فعليهم ان يدلوا ان ذلك عبث
وسفه سلمنا ذلك لكن ما المعنى بالعبث ان عنيتم به انه لا غرض له فيه فجميع افعال الله عندنا
منزهة عن الغرض وان عنيتم به شيئا اخر فبينوه وامنا. فهو الاصحاب فقد التزموا في الجواب
ان العلم كان مأمورا في الازل لكن بشرط الوجود وهو في غاية البعد عن ان الجماد اذا لم يجز كونه
مأمورا فالمعدوم الذي هو نفي محض كيف يعقل انه مأمور ومنهم من قال انه في الازل كان امرا
من غير مأمور ثم لما استمر وبقي صار المكلفون بعد دخولهم في الوجود مأمورين بذلك الامر وضربوا
مثاله فيما ان الاب اذا اخبره النبي الصادق بان الله سيرزقه ولدا ولكنه يموت قبل ولادته
فانه ربما قال لبعض الناس اذا ادركت ولدي بالغا فقل له ان اباك كان يأمرك بتحصيل العلم فههنا
وجد الامر والمأمور معدوم حتى انه لو بقي ذلك الامر الى اوان بلوغ الصبي لصار مأمورا بذلك الامر فهذا
مجموع ما قاله الاصحاب في الجواب عن هذه الشبهة اما الشبهة الثانية وهي انه لو كان ازليا لما
لكان ابديا الى اخرها فالجواب عنها ان نقول هذه الشرطية مسلمة لكن لم قلتم بانه ليس بابدي قوله انه
انتهى فانه اذا قال لزيد صل الصلاة الفلانية فهذا مشتمل على ماهية الطلب ونفس الامر الذي قد عنى
ان ماهيته قديمة وانتهى تعلقه بالمخاطب اذا عرفت هذا فنقول بعد اداء تلك الصلاة او بعد موت ذلك
المخاطب لا يبقى المجموع الحاصل من نفس الامر وتعلقه فزواله يكون بزوال ذلك التعلق لا بزوال
نفس ذلك الامر القديم القائم بذات الله تعالى وهذا كما نقول في العلم فان علم الله تعالى قديم ثم ان
تعلقه بالمكونات حادث ثم انه لا يلزم من زوال بعض تلك التعلقات زوال علمه القديم فكذا ههنا
وبهذا خرج الجواب عن الشبهة الثالثة وهي ان النسخ واقع على تعلق ماهية ذلك الامر او النهي لا على نفس
الامر او النهي ولا يلزم من نسخ تعلق الامر وزواله نسخ الامر وزواله واما الشبهة الرابعة
فجوابها انا لا ندعي قدم قوله تعالى انا ارسلنا نوحا حتى يلزم ما ذكرتم فان هذا تعلق لماهية نفس
الخبر بالمخبر عنه وهذا التعلق حادث واي صلة ان الذي يثبت عندنا وهو كلام النفس لا يلزم
بتقدير قدمه الا الكذب ولا كون الحادث ازليا والذي هو حادث عندنا هو تعلق الخبر
بهذا المخبر عنه لا يلزم منه محذور اصلا اذ تعلق الصفات القديمة بالمتعلقات حادث وهذا كالقدرة
القديمة ازلية ثم ان تعلقها فيما لا يزال بالمقدورات حادث ولا يلزم من حدوث تعلقها محذور اصلا
فكذا

فكذا ههنا ومن وقف على تلك الاجوبة المفصلة لا يخفى عليه وجه الجواب المذكور في الكتاب سيما قوله تعالى
وكلم الله موسى تكليما ما علم ان الحق عندنا ان محل هذا الكلام هو ذات الله لا الشجر على ما قوله
المعتزلة ولا يلزم منه حدوث الكلام اصلا بل نزعم ان موسى عليه السلام سمع تلك الصفة الازلية التي نذهب اليها
وكما انه لا يبعد رؤية ذاته مع ان ذاته ليس بجسم ولا بعرض فكذلك لا يبعد سماع كلامه الازلي مع انه ليس بحرف
ولا صوت والله اعلم قال اعلم ان بعض ... قالت الحنابلة كلام الله ليس الا الحروف والاصوات
وهي عندهم ازلية الى اخرها اقول اعلم ان هذا المذهب ظاهر الفساد وغنية عن الشرح فلا نشتغل بشرحها
لكنا نذكر ههنا شيئا من البحث عن حقيقة الحرف والصوت واحكامهما اما الصوت فهو لجلاء ماهيته
غني عن التعريف وذهب النظام الى انه جسم وهو باطل لان الاجسام مشتركة في الجسمية وباقية
ومدركة باللمس والبصر والصوت ليس كذلك فبطل كونه جسما وزعمت الفلاسفة ان الصوت لا يدرك
الا بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ وهو باطل لانه لو كان كذلك لما ادركنا جهته على ما يقصدون واختلفوا
في سببه فقيل سببه قرع او قلع بعنف وقيل ليس ذلك سببه بعيدا انهما اثنان والصوت ثالث
والاثنان لا يكون سببا للثالث بل السبب القريب تموج الهواء واختلفوا في بقائه والحق انه غير باق لانه عرض
وكل عرض فهو غير باق وحجته من ان امتناع بقاء العرض لئلا يلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل
على ما مر واما الحرف فقد حده الرئيس بانه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر
مثله في الخفة والثقل تميزا في المسموع وهذا التعريف باطل طردا وعكسا اما الطرد فلان طول
الصوت وقصره وكونه جهيرا او كونه خفيا وطيبا وغير طيب هيآت عارضة للصوت يتميز بها عن صوت
اخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع مع انه ليس شيء منها بالحروف واما العكس فهو ان الحروف
البسيطة كالباء والتاء والدال والطاء ليست هيآت عارضة للصوت لانها لو كانت عارضة للصوت
لما وجدت الا مع وجود الصوت لكن هذه الحروف لا توجد مع الصوت لانها انما توجد بالان الذي هو اخر
زمان حبس النفس واول زمان اطلاقه والصوت لا يوجد الا في زمان ارسال النفس
فاذا هذه الحروف موجودة قبل وجود الصوت فلا يمكن ان يقال انها هيآت عارضة للصوت واعلم
ان الحروف على قسمين اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين ولا يمكن الابتداء بها واما صامتة وهي
ما عداها ويمكن الابتداء بها اما المصوتة فهي هيآت عارضة للاصوات واما الصوامت
فمنها ما لا يمكن تمديده كالباء والتاء وهي لا توجد الا في الان الذي هو طرف زمان الصوت وهي
بالنسبة الى الصوت كالنقطة بالنسبة الى الخط واعلم انه ليس المراد من حركتها وسكونها حلول الحركة فيها
وسكونها حلول الحركة والسكون فيها لانهما من صفات الجسم بل المراد انه يوجد الحرف عقيب الصامت

مخصوص والمصوتات اوسعها الالف ثم التا ثم الواو واثقلها الضمة ثم الكسرة ثم الفتحة
هذا معنى الكلام في مفردات الحروف واما المركبات فههنا فاعلم ان اعدلها الثلاثيات لان الحرف
المبتدأ به لا يكون الا متحركا والموقوف عليه لا يكون الا ساكنا وبينهما تنافي فلا بد من متوسط
والاعتدال لا يتم الا بهذه الثلثة والله اعلم **المتن** المسئلة الثامنة قال الاكثرون
من اهل السنة كلام الله واحد الى اخرها **الشرح** قد عرفت ان لاصحابنا مع المعتزلة اربع مقامات
في مسئلة الكلام كونه مغايرا للحروف والاصوات وللعلوم والارادات وكون الباري موصوفا به وكونه
قديما وقد بينا هذه المقامات الثلثة بقي علينا اثبات المقام الرابع وهو كونه واحدا مع ذلك فانه
يكون امرا ونهيا وخبرا واستفهاما فلهذه المسئلة اشارة الى بيان هذا المقام واما المعتزلة فقد بالغوا في انكار
ذلك وقالوا نحن نعلم بالضرورة ان الامر والنهي والخبر والاستفهام كلها حقائق مختلفة فكيف يتصور ان
تكون معنى واحدا ولو جاز ذلك لجاز ان تكون الاشياء الكثيرة المختلفة شيئا واحدا وهو غير معقول وانما
قالوا ذلك لانهم ما فهموا مراد اصحابنا في هذا الباب وبيان نفي الاستبعاد في هذا الباب هو ان نقول
الكلام كله خبر والامر والنهي والاستفهام كل ذلك اخبار مخصوصة فيكون الكلام من حيث انه كلام
مفهوما واحدا شاملا لجميع هذه الانواع اما بيان ان الامر خبر وذلك لان الامر عبارة عن اعلام الغير
بانه لو فعل ذلك الفعل صار مستحقا للثواب ولو تركه صار مستحقا للعقاب واما ان النهي خبر
فلان النهي عبارة عن اعلام الغير بانه لو فعل ذلك الفعل صار مستحقا للعقاب ولو تركه صار مستحقا
للثواب واما الاستفهام فهو قريب من الاستخبار الا ان الفرق بينهما هو ان الاستفهام طلب
الفهم بالشيء والعلم بحقيقته والاستخبار طلب الخبر عن الشيء وكل واحد منهما داخل تحت الاخبار
فانك اذا استخبرته فقد اخبرته انك استخبرته وكذلك اذا استفهمته فانك قد اخبرته بانك استفهمته
فقد رجع حاصل هذه الاقسام الى الخبر وكما انه جاز ان يكون العلم واحدا مع كونه واحدا يكون متعلقا
بمعلومات كثيرة فكذلك لا يبعد ان يكون الخبر الواحد اخبارا عن امور كثيرة المسئلة التاسعة
انه تعالى باق لذاته الى اخرها اعلم ان الكلام في هذه المسئلة يستدعي بحثين الاول اعلم ان
شيخنا ابا الحسن الاشعري اثبت البقاء صفة قائمة بالباقي ووافقه على ذلك معتزلة بغداد وقال
القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين واكثر المعتزلة انه ليس بصفة زائدة على الباقي واتفقوا على ان الحدوث
ليس بصفة زائدة على الحادث واعلم ان النزاع في هذه المسئلة اما ان يكون واقعا في الاستمرار او في غيره اما الواقع
في الاستمرار فهو ان يقال استمرار وجود الشيء هل هو زائد عليه ام لا واما الواقع في غير الاستمرار
فلا يخلو اما ان يكون النزاع واقعا في اللفظ او في المعنى لانا في الحالين نقول ان يقال هل للباقي لكونه
باقيا

علمه او تعالى انه ح
باقيا حالة وصفة مغايرة للاستمرار لم لا ذات في المعنى فلذلك المعنى اما ان نقول انه شرط ثبات العلم
فاما ان ندعي معنى يكون علة لذلك الوجود في الزمان الثاني او للاستمرار او للصفة الاخرى فهذه ثمان هو لعض يمكن
وقوع النزاع في كل واحد منها البحث الاول ان استمرار وجود الله تعالى هل هو صفة وجودية ام لا
سوا الحق انه صفة وجودية لان الذات في الزمان الاول لا يكون مستمرا ثم يصير مستمرة وذلك يقتضي الثبوت
وهو منقوض بامرين الاول انه حال الحدوث كان حادثا وفي الزمان الثاني لم يبق له وصف
كونه حادثا فزوال الحدوث عند بقاء ذاته يقتضي ان يكون الحدوث زائدا عليه ولزم التسلسل
وبالجملة فكما ان الاستمرار حصل بعد ان لم يكن فالحدوث قد زال بعد ان كان فان اقتضى الاول
كون الاستمرار زائدا فليقتض الثاني كون الحدوث زائدا ولزم التسلسل الثاني هو ان العرض الحاصل
في هذا المحل قد كان يمكن حصوله في محل اخر فيستحيل ان يحصل في ذلك المحل الاخر لانه صار حاصلا ولا يكون
حصوله في المحل الاول حاصلا فيلزم ان يكون حصوله في ذلك المحل عرضا قائما به ولزم قيام العرض بالعرض
ولزم التسلسل ايضا ومنهم من قال بان استمرار الذات ليس صفة زائدة على الذات وذلك لان
العلم يوصف بالاستمرار فلو كان الاستمرار وصفا ثابتا لزم اتصاف المعنى بالصفة الثابتة وهو محال الصورة الثانية
انا لو قلنا ان الاستمرار صفة فيلك للباقي بكونه باقيا صفة اخرى وذلك الاستمرار ام لا والكل
ليس كذلك لان تلك الصفة استمرار الوجود فلا ان يكون كل واحد منهما محتاجا الى الاخر فيلزم الدور
او لا يحتاج واحد منهما الى الاخر فيلزم صحة باق غير مستمر ومستمر غير باق وذلك محال او يحتاج
احدهما الى الاخر من غير عكس ويلزم اما صحة كونه مستمرا من غير ان يكون باقيا او بالعكس وذلك محال
[illegible] واما ان يكون وجود الجوهر في الزمان الثاني معللا بالبقاء او محتاجا
اليه فكل ذلك باطل لان وجود البقاء في هذه الحالة محتاج الى وجود الجوهر لقيامه به فلو كان وجود الجوهر
في هذه الحالة محتاجا الى البقاء لزم الدور وهو محال واحتج اصحاب الاشعري بان الباقية هو ان نجعل
البقاء علة او شرطا لكون الجوهر مستمرا او لكونه باقيا فذلك باطل لان هذا بناء على ان كون الجوهر
مستمرا او كونه باقيا صفة وذلك قد ابطلناه وقد احتج من اثبت البقاء بان قال وجدنا
الجوهر موجودا في الزمان الثاني مع جواز ان لا يكون موجودا فيه فلا بد من مرجح وذلك المرجح ليس
الا البقاء اما انا وجدنا الجوهر في الزمان الثاني [illegible] فهو مع النظام فانه ذهب الى انه لا يبقى
والدليل عليه امران الاول انا نعلم بالضرورة اني انا الذي كنت موجودا قبل ذلك
والثاني ان حقيقته لما كانت قابلة للوجود في وقت وجب ان يكون كذلك في كل وقت والا
لزم انقلاب الماهية الذاتية الى الامتناع الذاتي وهو محال وهذه الحجة انما تمشي في القول ببقاء

الاعراض واما انه وجد في الزمان الثاني مع جواز ان لا يوجد ففيه الخلاف فمنع الجاحظ وابن الراوندي
وبعض الكرامية ان يقبل عليه العدم بعد ان كانت قابلة للوجود والعدم معا وتلك القابلية امر ثابت
لها لذاتها فوجب ان يبقى على هذا الوجه ابدا والا لزم ان ينقلب الممكن لذاته ممتنعا لذاته واذا ثبت
ان حصوله في الوقت الثاني جائز فعدمه لا بد له من مرجح وذلك المرجح اما ان يكون امرا عدميا او
وجوديا وعلى التقديرين فاما ان يكون مختارا او موجبا فهذه اقسام اربعة الاول ان يقال انما
بقي لان الفاعل المختار اعدمه وهذا قول من قال الاعدام بالقدرة جائز وهو اختيار قول القاضي
ابي بكر وقول ابي الحسين ومحمود الخوارزمي من المعتزلة ومن الناس من انكر ذلك وقال القدرة صفة مؤثرة
والعدم نفي محض فاسناد العدم الى القدرة محال والقسم الثاني ان يقال انما بقي لان له ضدا متى وجد فرض وجوده عدمه
فاذا لم يوجد ذلك الضد لزم بقاؤه وهذا مذهب بعض المعتزلة فانهم زعموا ان ذلك الضد هو عرض يخلقه الله لا في محل
ويسمونه بالفناء واصحابنا ابطلوا هذا القول قالوا المنافاة حاصلة من الجانبين فليس انقطاع الباقي لطريان
الحادث اولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي قالوا بل اندفاع الحادث اولى لوجود الباقي لان الباقي
اقوى لعدم افتقاره الى السبب بخلاف الحادث فانه مفتقر الى السبب واما القسم الثالث فهو ان يقال الجوهر
انما بقي لان الفاعل المختار يبقيه قالوا وذلك ايضا محال لما بينا من ايجاد الموجود والقسم الرابع وهو
انه انما بقي لانه قام بالجوهر في الزمان الثاني اعراض مقتضية لبقاء ذلك الجوهر فنقول ذلك العرض اما ان
يكون الاعراض المشهورة كالالوان والطعوم والروائح والقدر والارادات واما ان يكون
عرضا زائدا عليها مغايرا لها والاول باطل لانه ليس تعليل بقاء الجوهر ببعض هذه الاعراض اولى
من تعليل بقائه بالباقي فيلزم ان يكون بقاؤه معللا بكل هذه الاعراض فيلزم تعليل الحكم الواحد
بالعلل الكثيرة ولما بطل ذلك لم يبق الا ان يقال استمرار الجوهر بعرض زائد على هذه الاعراض
وذلك هو البقاء والجواب انكم لما اثبتم البقاء لا يمكنكم ان تقولوا البقاء علة لذات الجوهر لما ذكرنا انه يوجب
الدور ولانه يكون ذلك تحصيلا للحاصل ولان البقاء عرض غير باق فلو كان علة للجوهر لزم من
تجدد العلة تجدد المعلول فيلزم ان لا يبقى الجوهر في الزمان الثالث فانتم اذا اثبتم البقاء لا بد وان
تقولوا انه علة لا لذات الجوهر بل لكونه باقيا وهو حكم متجدد زائد على الذات واذا كان كذلك
فلم لا يجوز اسناد هذا الحكم المتجدد الى الفاعل المختار وعلى هذا التقدير لا يلزم ايجاد الموجود لان الواقع
بالفاعل المختار هو الحكم المتجدد لا اصل الذات وحينئذ يسقط ما ذكرتم من الاستدلال
البحث الثاني ان البقاء هل هو صفة زائدة على ذات الله تعالى ام لا ذهب الشيخ
الاشعري واتباعه الى ان لله تعالى صفة زائدة على ذاته وتلك الصفة تقتضي كونه تعالى باقيا ومنهم من قال
انه

انه تعالى باق لذاته لا بصفة البقاء وهو اختيار المصنف في جملة كتبه واحتج على ذلك بالوجهين المذكورين في الكتاب
اما الاول فهو ان الله تعالى واجب الوجود لذاته على ما تقدم فلو كان باقيا بصفة لكان واجبا
بتلك الصفة فيكون واجبا بالغير لكنا بينا في خواص الواجب الوجود لذاته ان الشي الواحد يستحيل ان يكون واجبا لذاته
ولغيره معا والثاني لو كان باقيا بالبقاء الى آخره هذا هو الوجه الثاني في
بيانه انه يستحيل ان يكون الله باقيا ببقاء يقوم به وبيانه انه لو كان الله باقيا بالبقاء لزم احد الامور وهو اما ان
يكون بقاء الله معللا بشي غير باق او التسلسل او الدور او استقلال الذات صفة والصفة ذاتا وكل واحد
من هذه الامور ممتنع فيمتنع ان يكون الله باقيا ببقاء يقوم به وانما قلنا ذلك لانه لو كان باقيا بصفة البقاء
فالبقاء لا يخلو اما ان يكون باقيا او لم يكن فان لم يكن باقيا يلزم ان يكون بقاء الله معللا بشي غير باق
وهو احد الامور والبقاء لا يخلو وان كان باقيا فلا يخلو اما ان يكون باقيا بنفسه او بغيره فان كان باقيا بغيره فذلك
الغير اما ان يكون ذات الله او غيرها فان كان ذلك الغير هو ذات الله يلزم ان يكون كل واحد منهما علة لبقاء الآخر
ويلزم منه الدور وهو احد الامور وان كان ذلك الغير امرا آخر منفصلا فذلك الامر المنفصل لا يخلو اما ان يكون
باقيا او لم يكن فيعود الكلام الاول فيه ويلزم التسلسل وهو احد الامور واما اذا كان البقاء باقيا
بنفسه والذات باقية لاجله فحينئذ يكون البقاء موجودا باقيا لذاته ويكون الذات باقية بعد ذلك البقاء و
لا يخفى ان المستقل اولى بان يكون ذاتا والتابع اولى بان يكون صفة فحينئذ يكون الذات صفة والصفة ذاتا
وهو احد ما ذكرنا من الامور فعلم مما ذكرنا انه تعالى لو كان باقيا ببقاء يقوم به يلزم احد هذه الامور وكل واحد
منها محال فيمتنع ان يكون الله معللا ببقاء يقوم به المسألة العشرون اعلم انه لا يلزم من عدم الدليل
عدم المدلول الى اخره اعلم ان طائفة من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة
او الثمانية المذكورة وهي العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام والبقاء عند بعضهم واثبت
الشيخ ابو الحسن الاشعري اليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود واثبت الاستواء صفة اخرى
واثبت ابو اسحق الاستواء صفة توجب الاستغناء عن المكان واثبت العنبري صفات ثلاثة وراء ادراك
الشم والذوق واللمس واثبت عبد الله بن سعيد القدم صفة وراء البقاء والكرم والرحمة
والرضا وراء الارادة واثبت مثبتوا الاحوال العالمية وراء العلم وكذا القول في سائر الصفات واثبت
ابو سهل الصعلوكي لله تعالى بحسب كل معلوم علما وبحسب كل مقدور قدرة اذا عرفت هذا فاعلم ان مذهب
المصنف هو التوقف في هذه المسألة لانه لم يدل دليل على حصر صفاته لا سمعي ولا عقلي فلذلك توقف فيه
فان قيل لا يقال انه اذا لم يدل دليل على شي وجب نفيه فلم اذا توقفت في هذه المسألة ولم لا تجزم بانتفاء الحصر
فلذلك قدم على هذا البحث ما هو جواب هذا السؤال فقال لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول ولذلك

المسألة العشرون

فان العالم بجميع الصفات دليل على وجود الصانع وانه ما كان موجوداً في الازل فلو لزم من عدم الدليل عدم
المدلول لزم من عدم العالم في الازل عدم وجود الله تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً واذا لم يلزم من عدم
الدليل عدم المدلول لم يلزم من انتفاء الدليل على حصر صفاته في الثمانية انتفاء هذا الحصر ولا ثبوته
فوجب التوقف فيه ولعلهم من حصر الصفات في السمع او الثانية بانا كلفنا بكمال المعرفة وكمال المعرفة انما يحصل
بمعرفة جميع الصفات ومعرفة جميع الصفات لا يحصل الا بطريق الاستدلال بالافعال وبالتنزيه عن النقايص
وذلك لا يدل الا على هذه الصفات فقط والجواب لم قلتم بانا امرنا بكمال المعرفة ولم لا يجوز ان
يكون انما امرنا بان نعرف من صفات الله الا الذي يتوقف على العلم به تصديق محمد صلى الله عليه وسلم سلمناه
لكن لم قلتم بان الاستدلال بالافعال ومن تنزيه الله عن النقايص لا يدل الا على هذه الصفات فقط
ولنختم الكلام في هذا الباب بفائدة وهي انه حكي عن الشيخ الاشعري في احد قوليه ان صفة الله تعالى هو القدم على الاختراع
واستدل بقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب السموات جواباً عن قوله وما رب العالمين وكونه رباً اشارة
الى القدرة على الاختراع ومنهم من قال ان ذلك هو الاستغناء وكل ذلك باطل والصحيح انه تعالى مخالف
لخلقه لذاته المخصوصة المعينة

الباب الرابع في بقية الكلام في الصفات وفيه مسائل

المسئلة الاولى المتفق عليها بين اهل السنة على ان الله تعالى يصح ان يرى [illegible] الشرح اعلم ان جمهور العقلاء انكروا
رؤية الله سبحانه الا اصحابنا فانهم جوزوا رؤيته واعترفوا بان المؤمنين يرون الله تعالى يوم القيمة قالوا لا نعلم
خلافاً عندهم الابصار عبارة عن انطباع صورة المرئي في الحدقة او عن خروج الشعاع عن العين نحو المرئي
او هو عبارة عن حالة متفرعة لا عن تسليم الصورة او لخروج الشعاع على اختلاف ارائهم فلما كان كل ذلك في حق
الله محالاً لا جرم احالوا رؤيته واما المعتزلة فلانهم ذهبوا الى ان الابصار لا يتصور الا بعد حصول شرائط ثمانية
على ما سيأتي تفصيلها ثم انهم رأوا ان اكثر هذه الشروط لا يتصور تحققها في حق الله لا جرم احالوا رؤيته واما الكرامية
والمجسمة فانهم انما سلموا جواز رؤيته لاعتقادهم كونه جسماً او كونه في مكان وهم مجمعون على انه لو لم يكن
جسماً ولم يكن في مكان فانه يمتنع رؤيته فصار الكل مطبقين على امتناع رؤيته اذا عرفت هذا فاعلم ان الادراكات على مراتب
اول المراتب وهو اضعفها معرفة الشيء لا بحسب حقيقته وماهيته بل بالاستدلال بآثاره وافعاله
وعلاماته على وجوده كالاستدلال على وجود الشيء وقد اتفق جمهور العقلاء على ان معرفة الله تعالى حاصلة بهذا
المعنى الثاني وهو اوسطها ان يعرف الشيء بحسب حقيقته المخصوصة كعلمنا بماهية السواد من حيث انه سواد
وقد اختلف العقلاء في ان معرفة الله حاصلة بهذا النوع من الادراك ام لا وسيأتي تفصيل ذلك الثالث وهو
اكملها ان يبصر الشيء بالعين فان البديهة حاكمة بان هذا النوع من الادراك اقوى في الكشف والوضوح والتمييز
التعريف اذا عرفت هذا فنقول هل يمكن معرفة الله سبحانه وتعالى المعرفة انه يحصل للبشر نوع ادراك نسبته
الى

لمعرفة

[illegible] بیک که مکذرک بینکی

قسم الادراكات على مراتبه اربع

وجوه اثباته

[illegible]
[illegible]
الى ذاته كنسبة الابصار الى المبصرات في نوع الظهور وغاية الكشف والابانة ام لا فنقول هو المعني بقولنا هل يصح
رؤيته ام لا وعند ذلك يظهر جهل من يدعي البديهة في امتناع رؤيته اذ البديهي متفق عليه وهذا غير متفق عليه
وايضاً فانا اذا عرضنا على عقولنا امتناع رؤيته بادئ الرأي ثم عرضنا عليه ايضاً ان الواحد نصف الاثنين
لم نجد الاول مثل الثاني وذلك يدل على انه لا يمكن دعوى البديهة في امتناع رؤيته بادئ الرأي النفس
اذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ الاشعري قد تمسك بطريقين في صحة رؤيته الله وقد ذكر المصنف في الكتاب منهما
اثنين ونحن نذكرهما ونذكر ما يرد عليهما من الاسولة ثم نشتغل بالجواب عما ذكر الجواب عنها بحسب الطاقة بعون الله تعالى
فنقول لا شك ولا خفاء بانا نرى الطويل والعريض فالطول لا يخلو اما ان يكون المرجع به الى عرض
قائم بالجسم والجسم مركب من الاجزاء التي لا تتجزى فلا يخلو اما ان يكون الطول قائماً بالكل او بكل واحد من تلك الاجزاء او بمجموعها
والاول باطل لان كل واحد من تلك الاجزاء اذا كان طويلاً كان مقدار كل واحد منها في جانب الطول
اعظم من مقداره الآخر في جانب الطول فيكون الجوهر الواحد قابلاً للقسمة في جانب الطول هذا خلف
وان كان باطلاً ايضاً لاستحالة قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة واذا ثبت ان الطول لا يمكن ان
يكون عرضاً ثبت ان المرجع به الى الاجزاء المتألفة في سمت مخصوص فادراك الطويل يكون ادراكاً لتلك
الاجزاء المنبثة فيكون الجوهر مرئياً ولا نزاع ايضاً في ان الالوان مرئية فقد اشترك الجوهر والالوان
في صحة كون كل واحد منهما مرئياً فنقول قد ذكرنا ان صحة الرؤية حكم مشترك بينهما فلا بد له من علة فان العدم
لا يصح ان يكون مرئياً وهذه الحوادث يصح ان يكون مرئية فلولا امر لاجله صح في هذا الموجود ان
يكون مرئياً والا لم يكن حصول هذه الصحة لها اولى من حصولها للمعدوم فثبت وجوب تعليل
هذه الصحة ولا يمكن تعليلها بامر غير مشترك بين الجوهر والالوان والا لزم تعليل الاحكام المتساوية
بالعلل المختلفة وهو محال لان احتياج الحكم الى العلة المخصوصة اما ان يكون لذاته او لشيء من لوازم ذاته
او لامر عن لازم والاول والثاني يقتضيان انتساب كل ما ماثل ذلك الحكم الى تلك العلة لوجوب تساوي
المتماثلات في كل الاحكام الواجبة والثالث محال لانه اذا كان انتساب ذلك الحكم
الى تلك العلة لعارض عن لازم كان ذلك الحكم في ذاته غنياً عن تلك العلة والغني عن الشيء لذاته يستحيل
ان يحتاج اليه فعلم انه لا بد من تعليل هذه الصحة بامر مشترك ولا مشترك بين الجوهر والاعراض الا الحدوث
او الوجود والحدوث لا يصلح للعلية لانه عبارة عن الوجود الحاصل بعد العدم والعدم لا يمكن ان يكون
جزء العلة واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فثبت ان علة صحة رؤية
الجوهر والاعراض هو الوجود وانه مشترك بين الموجودات وقد تحقق في حق الباري تعالى علة صحة
الرؤية فوجب ان يصح رؤيته عملاً بالعلة فان قيل لا نسلم بانا نرى الجواهر بل المرئي هو الالوان
قوله انا نرى الطويل والطول ليس بعرض فلم ان يكون المرئي هو الجواهر المتألفة قلنا هذا مبني على ثبوت الجوهر الفرد
وهو محال الوجود عندنا وان سلمنا ثبوت الجزء لكن الطول ليس عبارة عن ذوات تلك الاجزاء بل عن تأليفها في سمت مخصوص
فاذا رأينا الطويل فقد رأينا ما في تلك الاجزاء من التأليفات الواقعة في سمت مخصوص فلم يلزم ان يكون الجوهر مرئياً

[illegible]

من الاحكام ما يعلل وهذا يستوي عليه بين المتكلمين فان صحة كون الشي معلوما ومذكورا ومخبرا عنه احكام غير معللة كيف وهذه الاحكام
ثابتة في العدم والعدم لا يمكن تعليله على ما قررتم سلمنا ان تلك الصحة من الاحكام المعللة لكن لم قلتم بانها مشتركة بين
الجواهر والاعراض ضرورة كذلك فان صحة كون السواد مرئيا تخالف صحة كون الجوهر مرئيا

وذلك فان صحة كون السواد مرئيا مخالف لصحة كون البياض مرئيا ويدل عليه انه يمتنع قيام كل واحدة من
هاتين الصحتين مقام الاخرى بدليل ان الجوهر يمتنع ان يرى سوادا والسواد يمتنع ان يرى لونا وتلك الصحتان ان يقوم جوهرا
لو قامت احديهما مقام الاخرى سلمنا تماثل الصحتين لكن لم لا يجوز تعليل الاحكام المتماثلة بالعلل المختلفة
وبيانه من وجهين احدهما هو انكم لما عللتم صحة كون الشي مرئيا بالوجود فيما ذا تعللون صحة كون
الشي موصوفا فان من المعلومات ما لا يصح الوجود عليها كالمحالات ومنها ما يصح ذلك عليها وعند ذلك
لا بد وان يقولوا ان هذه الصحة ليست حكما ثبوتيا وان كانت ثبوتية فهي غير معللة وان كانت معللة فعلتها
خصوصيته تلك الحقيقة وكيف ما كان فلا بد وان يبطل ذلك ولعله من اركان دليلكم الثاني وهو ان
المحلات مشتركة في كون كل واحد منها مخالفا للاخر وتلك المخالفة انما جاءت للخصوصية المخصوصة التي لكل
واحد منها ولانا ما ذكرنا من ان الحاجة للحكم الى العلة اما ان يكون لذاته او للازمه او لامر غير لازم عنه فحواه
ان حكم الاحتياج للازم ومن الامكان المحوج الى الصحيح فاما خصوصيته ذلك المرجح فلا يقتضي ذلك الحكم
فاذا حصل ان تعيين العلة من جانب العلة لا من جانب المعلول سلمنا انه لا بد من تعليل هذه الصحة بامر
مشترك فلم قلتم بان الوجود مشترك وبيانه ما سبق من ان وجود كل شي عين حقيقته سلمنا ان الوجود
مشترك فلم قلتم انه لا مشترك سوى الوجود والحدوث والوجود غايته انا لا نعلم شيئا اخر غيرهما لكن
لا يلزم من عدم العلم بالشي عدم ذلك الشي ثم نقول الامكان وصف مشترك بين الجواهر والاعراض فلم لا يجوز
ان يكون العلة هي الامكان سلمنا انه لا مشترك سوى الحدوث او الوجود فلم لا يجوز ان يكون المصحح هو الحدوث
قوله الحدوث عبارة عن وجود حاصل وعدم سابق قلنا لا نسلم بل هو مسبوقية الوجود الشي بالعدم
وهذه المسبوقية صفة للوجود اي امر والعدم السابق على الاثر ان عدم الضد عن المحل علة لصحة
حصول الضد الاخر فيه فاذا عقل ذلك فليعقل هاهنا مثله سلمنا ان العدم لا يصلح للعلية لكن لم لا يجوز ان
يكون العلة هي الوجود بشرط تقدم العدم عليه ولذلك فان الفعل انما يفتقر الى الفاعل بشرط كونه
مسبوقا بالعدم سلمنا عدم صلاحية الحدوث للعلية فلم قلتم بان الوجود صالح للعلية بيانه هو ان الوجود
اما ان يكون علة لصحة رؤية شيء فقط او يكون علة لصحة رؤية الماهية والاول باطل والالكان الحواس
تحس الجوهر بالامر المشترك فوجب ان لا نحس اختلاف المحلات محسوسا وان الثاني باطل ايضا
لانه يقتضي ان لا يكون علة صحة رؤية المرئيات هو الوجود فقط بل علتها مجموع الوجود مع الماهية فلا يكون
علة هذه الصحة مشتركة سلمنا ان علة صحة رؤية الجواهر والالوان وجودها وان وجودها وجود الله
تعالى فلم قلتم بان وجود الله تعالى يجب ان يكون علة لصحة الرؤية قوله حكم المثلين واحد قلنا
في جملة الاحكام قلت هذا منقوض بالجوهر حال حدوثه فانه مثل الجوهر حال بقائه مع ان الجوهر حال حدوثه
يجب

٥٩
حال يكون متعلق القادر وحال بقائه ليس كذلك وكذلك العرض في الزمان الثاني لا يصح وجوده وفي الزمان
الاول يصح وجوده سلمنا ان وجود الباري تعالى علة لصحة رؤيته لكن لم قلتم بانه يلزم حصول هذه الصحة
في الاطلاق وبيانه هو ان المصحح للشي قد يكون حاصلا مع ان الصحة غير حاصلة كما ان الحياة حاصلة في حق الله تعالى
مع انها مصححة للاحكام الممتنع ثبوتها في حقه تعالى مثل الشهوة والنوم المخصوصة غير قابلة لهذه الاحكام فلم لا يجوز ان
يكون هاهنا كذلك سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون ذاته موصوفة ببعض الصفات المانعة من حصول هذه الصحة سلمنا
ان وجود الاشياء يقتضي كونها مرئية لكن هاهنا ما يابى وهو انه لو كان كذلك لكان العلم والعدم والالات مرئية
ضرورة وجودها سلمنا صحة ما ذكرتموه في الحجة لكنها تقتضي كون الباري تعالى مخلوقا لانه تعالى الجوهر والعرض
مخلوقان قطعا فخصوص المخلوقية حكم مشترك بينهما فلا بد له من علة مشتركة والمشترك اما الحدوث او الوجود
والحدوث غير صالح للعلية لما ذكرتموه فوجب من ذلك صحة كون الباري تعالى مخلوقا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وايضا فهذه الحجة تقتضي ان يكون الباري ملموسا لانا من حيث اللمس نميز بين الطويل وغيره والقصير
فانا ندرك من حيث اللمس الفرق بين الحرارة والبرودة فاذا ادراك اللمس متعلق بالاجسام و
الاعراض ثم ندلل على ما ذكرتموه بتمامه في اللمس فيلزم تعلق اللمس بالله تعالى وهو باطل بالضرورة والاجماع
الجواب اما منع كون الجوهر مرئيا فمدفوع فقد دللنا على ان الجوهر مرئي قوله دليلكم مبني على اثبات
الجوهر الفرد قلت الامر كذلك لكننا قد دللنا على ثبوته قوله المرئي هو الذي يتصف بالعالمية بالاجزاء
وانت العظم محسوس ومعلوم تلك الاجزاء عندنا لكنها لا تنفك عن الالتئام فلا بد وان يكون الاجزاء مرئية قوله
الصحة عدمية قلت هب انها كذلك لكنها اختصت ببعض الاشياء دون البعض فلا بد لها من علة
علة ولقائل ان يقول الامور العدمية انما يمكن اسنادها الى امور عدمية وحينئذ يبطل
حصر كلي للامور التي يمكن جعلها علة لهذه الصحة قوله لم قلتم بان تمام الاحكام المعللة قلت لانه لما اختص
بها بعض المعلومات فلولا امر لاجله اختص به ذلك البعض والا لم يكن ثبوتها له اولى من ثبوتها لغيره
قوله كما اختص البعض بذلك الحكم فلذلك اختص بعلة ذلك الحكم فوجب ان يكون اختصاصه بعلته
لاجل علة اخرى ويلزم التسلسل قلت لكنه ينتهي الى ما يثبت له لذاته وحينئذ ينقطع التسلسل
قوله صحة المعلومية والمذكورية غير معللة قلت هذا غير لازم لانا انما حكمنا باحتياج الحكم الى العلة في هذه
الطريقة اذا اختص بذلك بعض المعلومات دون البعض وصحة المرئية كذلك فانها ثابتة للموجودات
دون غيرها من المعلومات واما صحة المعلومية والمذكورية فهي حاصلة لجميع الامور معدوما كان او موجودا فلا
يلزم لانا نطلب ما ذكرناه قوله صحة كون السواد مرئيا يخالف صحة كون البياض مرئيا قلت هذا باطل
لان الصحة من حيث انها صحة لا اختلاف فيها وانما الاختلاف في اضافة الصحة تارة الى السواد واخرى الى البياض

ان يرى جوهر اخر
فهي كيفية زائدة عليه ... سلمنا انه لم لا يجوز ان يكون العدم ... لا يجوز ان يكون العدم
لان ذاته غير

وهذه امور خارجة عن ذات الصحة والشيء المختلف بالامور الخارجة عنه قوله لم لا يجوز تعليل الاحكام المتساوية
بالعلل المختلفة قلت لما ذكرناه قوله المختلفات مشتركة في كون كل واحد منها منافيا للآخر
قلت لكن المنافاة ليست بصفة ثبوتية بل هي ذهنية اعتبارية قوله لم قلتم بان الوجود مشترك
قلنا لما بيناه في باب الوجود قوله لم قلتم بانه لا مشترك سوى الحدوث والوجود قلت الانصاف
انه لا يمكن اقامة الدليل عليه قوله الحدوث عبارة عن المسبوقية وهي ثابتة قلت لو كانت ثابتة
لذاته فهي ان كانت مسبوقة بالعدم كان مسبوقيتها بالعدم زائدة على ذاتها ولزم التسلسل وان
لم تكن مسبوقة بالعدم كان وصف الحادث قديما قوله الوجود اما ان يكون علة لصحة رؤية نفسه
او لصحة رؤية الماهية قلت في الاجابة من التزم ان المرئي هو الوجود فقط قوله سلمنا ان علة صحة
الرؤية في الجواهر والالوان وجودها او وجودها ولوجود الله تعالى فلم قلتم بان وجود الله تعالى
يجب ان يكون علة لهذه الصحة قلت لوجوب اشتراك المتماثلات في علة الاحكام واما النقض
بالجوهر حال حدوثه فالجواب عنه قد مر واما النقض بالعرض فلانا لا نسلم ان وجود العرض عند
البرهان الثاني قوله سلمنا ان وجود الله تعالى قابل لهذه الصحة ولكن لم قلتم بان ذاته تعالى
قابلة لها فان الحكم قد يتخلف مع بقاء المقتضي كما في الشمعة والنار في حقه تعالى قلت المقتضي اذا وجد
مانع من الصحة واخر منفكا عنها لم تكن ذات ذلك المقتضي كافيا في اقتضاء تلك الصحة فلا يكون المقتضي مقتضيا
للصحة الا لامر منفصل وذلك الامر هو خصوصية الثوابت حينئذ نص عليه لتلك الصحة معلولة للقوابل
المختلفة في ماهياتها فيعود تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة وهذا هو الجواب عن قوله
لم لا يجوز ان يكون له صفة مانعة من حصول هذه الصحة قوله لو كان الوجود علة لصحة الرؤية يلزم صحة
رؤية العلوم والقدر والارادات قلنا نعم لكن لم قلتم بانه ممتنع قوله بان ما ذكرتموه
الخ ينتقض بكون ذات الله مخلوقا قلت الجواب عنه مشكل جدا قوله ما ذكرتموه ينقض صحة
ادراك ... الله تعالى قلت ان اصحابنا التزموا ذلك والله اعلم واعلم انه يمكن تحرير هذا الدليل
على وجه يسقط عنه اكثر الاسئلة المذكورة وهو ان يقال قد ثبت ان الوجود مشترك فيكون زائدا على الماهيات
ولا نعني ان الممكنات يصح خلوها عن الوجود والا لكان ... واذا صح خلوها عنه امتنع تعلق
... رؤيتها عند خلوها عن الوجود فاذا لا بد في الوجود من هذه الصحة ثم نقول اما ان يكون الوجود
كافيا في هذه الصحة او لا بد معه من شيء آخر والثاني باطل لانهما اذا اجتمعا على الاثر الواحد فاما ان يكون
كل واحد منهما مستقلا بالاقتضاء فحينئذ يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما وذلك محال واما ان
يكون احدهما مستقلا بالاقتضاء دون الآخر فحينئذ يكون ذلك الآخر حشوا ولا جائز ان يكون الكل هو العلة
لها

بالاقتضا

لما ثبت انه لابد في هذه الصحة منه فاذا الكل هو ما عداه هو المطلوب ولا جائز ان لا يكون كل واحد منهما مستقلا
عند الانفراد فعند الاجتماع لا يخلو اما ان يكون حال كل واحد منهما على ما كان عليه عند الانفراد او لا يبقى كذلك فان كان
الاول وجب ان لا يكونا مؤثرين في تلك الصحة حالة الاجتماع كما لم يؤثرا فيه حالة الانفراد وان كان الثاني فهناك
قد زاد شيء او انتقص شيء فالمقتضي لتلك الزيادة او النقصان اما ان يكون كل واحد منهما او احدهما او مجموعهما
ويعود التقسيم المذكور فان كان ذلك لزيادة امر آخر او انتفائه لزم ان يكون حدوث تلك الزيادة و
النقصان لزيادة او نقصان آخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان علة صحة رؤية الموجودات
هي الوجود وهو مشترك بين الباري وبين الممكنات فيلزم صحة رؤيته واعلم ان المصنف لما زيف الطريقة
المشهورة شرع في اثبات صحة رؤية الله تعالى على الدلائل السمعية وهي من وجوه بعضها يدل على ان
المؤمنين يرون الله تعالى يوم القيامة وفي الجنة المذكورة في الكتاب اولا وبعضها يدل على امكان
هذه الرؤية وهي الاوجه الباقية واعلم ان كل ما دل على الوقوع دل على الجواز ولا ينعكس والنزاع
في المقصود في اثبات كل واحد من المقامين فاثبات كل واحد منهما يصلح ان يكون حجة اما الوجه الاول
فهو قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واعلم ان النظر الموصول بحرف الى هو للرؤية عندنا
وعند المعتزلة ليس للرؤية بل لمقدمة الرؤية وهي تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته بالبصر كما ان
نظر القلب مقدمة للمعرفة والاصغاء مقدمة للسماع اذا عرفت هذا فنقول المراد من النظر المذكور في
الآية اما ان يكون هو الرؤية على ما هو مذهبنا او تقليب الحدقة نحو المرئي على ما ذهب اليه المعتزلة وعلى التقديرين
يلزم صحة رؤية الله (اما اذا) كان المراد من النظر المذكور الرؤية فالمقصود ظاهر واما ان كان المراد تقليب الحدقة
نحو المرئي فنقول هذا المعنى غير متصور في حق الله سبحانه وتعالى فوجب حمله على لازمه وهو الرؤية لان الرؤية
من لوازم تقليب الحدقة الى جهة المرئي فوجب حمله عليه بطريق اطلاق اسم السبب وارادة المسبب فان ذلك جائز
قالت المعتزلة لا نسلم انه حصل في الآية لفظ النظر مقرونا بحرف الى ولا نسلم ان الى من حروف الجر بل هو
اسم والمراد في قوله ناظرة اي منتظرة نعمة تعالى انظر الى فلان ... اي انتظر ... وقال تعالى
فناظرة بم يرجع المرسلون سلمنا انه حصل في الآية لفظ النظر مقرونا بحرف الى لكن لم قلتم بانه اذا
تعذر حمله على ظاهره وجب حمله على الرؤية بل هنا وجهان آخران من المجاز الاول اضمار المضاف
اي الى ثواب ربها ناظرة الثاني ان تقليب الحدقة كما يلزمه الرؤية كذلك يلزمه توقع النفع فلم
كان حمل اللفظ على ما ذكرتم من المجاز اولى من حمله على احد هذين المجازين والجواب عن الاول
ان النحويين ذكروا في باب حروف الجارة ان منها ما يجيء اسما ومنها ما لا يجيء اسما واوردوا صيغة
الى في ... بالاتجاه) وهكذا اعلم الزمخشري مع علو شأنه في اللغة وغلوه في الاعتزال وذلك يدل

بل ان المراد من الى هنا هو حرف الجر لا الاسم قوله لم لا يجوز ان يكون المراد منه الانتظار قلنا الانتظار وان كان
قد ورد بمعنى الانتظار لكن حمله على الانتظار غير جائز لان الانتظار يلزمه الغم كما قيل الانتظار موت احمر
واشارة بما يوجب الغم غير لائقة بالحكمة اذ نقول لذة الانتظار مع تيقن الوقوع حاصلة في الدنيا فلا بد
وان يحصل في الاخرة شيء ازيد منه حتى يحسن ذكره في موضع الترغيب لا الاقل واشد قوله المراد في الاية
الى ثواب ربها ناظرة قلنا هذا مدفوع من وجوه احدها ان ما ذهبتم اليه يوجب الاضمار في الاية
وما ذهبنا اليه يوجب المجاز والمجاز خير من الاضمار لان المجاز اكثر والكثرة تدل على قلة مخالفة الاصل
الثاني ان النظر الى الثواب لا يفيد التوجه فلا بد من اضمار زيادة اخرى وهي كون ذلك الثواب واصلا
اليه وتكثير الاضمارات خلاف الاصل قوله نحمله على توقع النعم قلنا هو الانتظار وقد بينا ان حمله
عليه غير جائز المتن الثاني قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة الى قوله الشرح اعلم ان الحسنى
هذا هو الوجه الثاني في اثبات رؤية الله تعالى والاستدلال به من وجهين احدهما ان الالف واللام في الحسنى
لا ان يكون للاستغراق او للمعهود والاول باطل والا لدخل الزيادة فيه فلا يمكن عطف الزيادة عليها
فوجب حمله على المعهود ولا معهود بين المسلمين الا الجنة وما فيها من الثواب فوجب ان يكون الزيادة شيئا
مغايرا للثواب وكل من اثبت شيئا زائدا على الثواب قال انه هو الرؤية فوجب ان يكون هو الرؤية
المراد وهذه الزيادة الرؤية الثاني انه نقل عن المصطفى صلوات الرحمن عليه انه قال الزيادة هو النظر
الى الله تعالى المتن الثالث قوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم الى قوله الشرح
اعلم ان اللقاء عبارة عن وصول احد الجسمين الى الاخر بحيث يماسه بسطحه يقال لقي هو ذاك اذا ماسه واتصل
به ولما كانت الملاقاة بين الجسمين سببا لحصول الادراك وهنا امتنع حمله على المماسة فوجب حمله على
الادراك اطلاقا للفظ السبب على المسبب غايته انه ترك هذا المعنى في بعض الصور لدليل يخصه فوجب
فوجب حمله على الادراك في البواقي وبما ذكرناه يعرف وجه التمسك بسائر الآيات المذكورة في اللقاء
قالت المعتزلة لفظ اللقاء لا يفيد الرؤية لانه تعالى قال فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه والمنافق
لا يرى ربه والجواب هو ان نقول لما امتنع حمل الاية على ظاهرها لاجل ان المنافق
لا يرى ربه لا جرم كان قوله الى يوم يلقونه على حسابه وحكمه الفرعية وملك الفروع غير مقبول في
تلك الصورة فوجب تعليق اللقاء بالجنة لا بحكم الله المتن الرابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون الى الاية الشرح اعلم انه تعالى ذكر ذلك في موضع التهديد للكفار ولولا ان
المؤمنين يرونه والا لم يكن لهذا التخصيص فائدة قال الجبائي المراد انهم عن رحمة ربهم لمحجوبون
اي ممنوعون كما قال في الخالف الحقوة يحجبون الام عن الثلث وفي ذلك قال تعالى فمن منع عن الدخول

مطلب اللقاء لا يفيد الرؤية

على الابصار هو حاجب لانه يمنع من رؤيته والجواب لا شك ان من منع رؤيته شيء يقال انه حجب عنه وايضا
من منع عن الدخول يقال انه حجب عنه وايضا يقال الام حجب عن الثلث بسبب الاخوة واذا وجدنا هذه
الاستعمالات الثلثة وجب جعل اللفظ حقيقة في مفهوم مشترك بين هذه المواضع دفعا للاشتراك في اللفظ
وذلك هو المنع ففي الصورة الاولى حصل المنع من الرؤية وفي الثانية حصل المنع من الوصول اليه وفي الثالثة حصل المنع
واستحقاق الثلث فيصدق بظاهر الاية كلا انهم عن ربهم يومئذ لممنوعون والمنع انما يتحقق فيما يثبت للعبد
بالنسبة الى الله تعالى وهو اما العلم او الرؤية ولا يمكن حمله على العلم لانه ثابت بالاتفاق فوجب حمله على الرؤية
وقيل المراد في الاية انهم لا يرون ربهم بعد العرض والحساب والمؤمنون يرونه وقيل انه سئل مالك
بن انس عن هذه الاية فقال لما حجب اعداءه فلم يروه فلا بد ان يتجلى لاوليائه حتى يروه المتن
اي قوله تعالى واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا الى اخره الشرح اعلم ان الله سبحانه
وتعالى ذكر فيما قبل هذه الاية تفصيل نعيم الجنة ثم ذكر في هذه الاية ما يدل على ان هناك شيئا اعظم
من النعيم المذكور لكن المذكور قبل هذه الاية هو اللذات الجسمانية الخسيسة التي لا قدر لها بالنسبة
الى النظر الى وجه الله الكريم اللهم ارزقنا ذلك فلو حملنا هذه الاية ايضا على اللذات الجسمانية لزم التكرير
ولما بقي للتخصيص بالملك العظيم فائدة فوجب حمل النعيم العظيم والملك الكبير على امر مغاير لتلك اللذات
الجسمانية المذكورة وما ذلك الا رؤية الله سبحانه وتعالى المتن قوله حكاية عن موسى عليه السلام ارني
انظر اليك الى اخره الشرح هذا هو الوجه الدال على جواز رؤية الله تعالى في الآخرة وتقريره ان موسى
عليه السلام سال رؤية الله تعالى على ما دلت عليه هذه الاية فلو كانت رؤيته ممتنعة لما سالها لان الشك في ذلك جهل
والنبي العالم بامتناع الممتنعات وجواز الجائزات فلما سالها دل ذلك على انها غير ممتنعة قالت
المعتزلة لم لا يجوز ان يقال ان موسى عليه السلام ما كان عارفا بحال الرؤية وان كان عارفا بالله فان العلم بجواز
الرؤية وامتناعها يتوقف على السمع سلمنا انه كان عالما بامتناع الرؤية الا انه انما سال الرؤية عن
لسان قومه اذ كانوا يقولون لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فلما ورد المنع ظهر ان ذلك
لا سبيل اليه او نقول كان مقصود موسى عليه السلام ان يذكر الله من الدلائل السمعية ما يدل على امتناع
رؤيته ليتاكد الدليل العقلي بالسمعي والجواب عن الاول من وجهين احدهما يلزم منه ان يكون
موسى عليه السلام اقل رتبة في العلم من اراذل المعتزلة حيث انهم يعرفون امتناع رؤيته مع ان موسى عليه السلام
ما كان عارفا بذلك وثانيهما ان المعتزلة يدعون الضرورة بان كل ما كان مرئيا فانه يجب ان
يكون مقابلا او في حكم المقابل فاما ان يقال موسى كان عالما بذلك او لم يكن فان كان الاول
كان تجويزه لكونه مرئيا يوجب تجويز كونه حاصلا في الجهة وتجويز ذلك عند المعتزلة كفر فلزمهم ان يكون

موسى كافرا وان كان الثاني يلزمهم ان لا يكون موسى عالماً بالعلوم الضرورية فيلزمهم ان لا يكون موسى كامل العقل
وذلك كفر وعن الثاني ان هذا السؤال لو كان طلباً للمحال لمنعهم موسى كما منعهم لما قالوا اجعل لنا الهاً
كما لهم آلهة وعن الثالث لو كان المراد ما ذكروه لقال ارني انظر آية ليزداد تيقّني امتناع رويتك بحصول زيادة
علم كما ظهر في العقل وايضاً فلان العلم هو الاعتقاد المطابق للمعتقد مطابقة يستحيل ان يتغير فيستحيل
تطرّق التفاوت الى العلم في القوة والضعف فيمتنع ان يكون مطلوب موسى عليه السلام في هذا السؤال
مزيد قوة في العلم الرابع قوله فان استقر مكانه فسوف تراني الى اخره
التمسك بهذه الاية هو ان تعالى علق سبحانه وتعالى رؤيته على استقرار الجبل واستقرار الجبل ممكن
والمعلق على الممكن ممكن فرؤية الله لا بد وان يكون ممكنة فان قيل انه تعالى علق الرؤية على الاستقرار
حال كونه متحركاً الا ان ذلك الوقت ان كان الجبل ساكناً لزم حصول الرؤية بمقتضى الاشتراط وان
كان متحركاً ثبت ان الشرط هو الاستقرار حال كونه متحركاً لكن هذا الشرط ممتنع الوقوع فلبث اعتبار
الجبل من حيث انه جبل مغائر لاعتبار كونه متحركاً او ساكناً ولا شك ان الجبل من حيث انه جبل قابل
للاستقرار باعتبار ذاته مع قطع النظر عن امتناع خلو عن السكون والحركة كان ماهية الممكن قابل للوجود
والعدم من حيث هي مع قطع النظر عن الغير وهذا القدر يكفي لاثبات المطلوب عليه
الثامن قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً الى اخره اعلم ان المراد من التجلي هو الرؤية
اذ المقصود من الاية تقرير ان الانسان لا يطيق رؤية الله تعالى بدليل ان الجبل مع عظم جسمه لم يطق ذلك فلو
لم يكن المراد من التجلي الرؤية لما حصل هذا المقصود اذا ثبت هذا فنقول دلت الاية على ان الجبل لما رأى الله اندكت
اجزاؤه وتفرقت بالكلية وذلك يدل على جواز رؤيته والجبل وان كان جماداً لكنه لا يمتنع في قدرة الله تعالى
انه خلق فيه اولاً حيوة وعقلاً ثم خلق فيه رؤية متعلقة بذات الله يدل على ذلك قوله تعالى يا جبال اوبي
معه فان هذا الخطاب يستدعي حصول العقل والحيوة التاسع قوله صلوات الرحمن عليه انكم
سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر الى اخره اعلم ان الحديث صريح في الباب مع
دلالته على امكان الرؤية فيه دلالة على حصول الرؤية في الدار الاخرة والمقصود من هذا التشبيه ليس تشبيه ذات
الله سبحانه وتعالى بالقمر فانه تعالى متقدس عن ان يشبه شيئاً او يشبهه شيء اذ ليس كمثله شيء بل المقصود
تشبيه الرؤية بالرؤية في الظهور والجلاء العاشر الى اخر الشرح واما
المعتزلة فبعد ذكر وجوهها الى اخره لما فرغ من تقرير حجتنا ذكر شبهاتهم ليجيب عنها
اما الشبهة الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار اعلم ان المعتزلة تمسكوا بهذه الاية تارة في بيان
ان الله تعالى لا يراه احد وتارة في بيان انه يمتنع ان يراه احد وفي الكتاب اشارة اليهما جميعاً اما

سبع فرع

الاول

اما الاول فهو ان الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية بدليل ان قائلاً لو قال ادركته ببصري وما رأيته
او قال رأيته وما ادركته ببصري فانه يكون كلامه متناقضاً اذا عرفت هذا فتقول الدليل على صحة هذا
العموم هو انه يصح استثناء جميع الاشخاص وجميع الاحوال عنه فيقال لا تدركه الابصار الا بصر فلان والا
في الحالة الفلانية والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه فعلم ان قوله لا تدركه الابصار يفيد النفي في
جميع الاحوال واما الثاني فهو انه تعالى تمدح بانه لا تدركه الابصار وكلما كان عدمه مدحاً كان
بالضرورة وجوده نقصاً والنقص على الله محال فوجب ان يكون الرؤية ممتنعة على الله تعالى
الثالث قوله لن تراني الى اخره هذا هو الشبهة الثانية لهم في امتناع الرؤية وقد
تمسكوا بهذه الاية من اربعة اوجه الاول قوله تعالى لن تراني وكلمة لن للتأبيد بدليل قوله تعالى
قل لن تتبعونا ولانه يصح استثناء وقت من الاوقات وذلك يدل على تناوله جميع الاوقات وذلك
يقتضي ان لا يراه موسى ابداً لا في الدنيا ولا في الآخرة فوجب ان لا يراه غيره وان يكون رؤيته ممتنعة
لانه لا قائل بالفصل الثاني لو كانت الرؤية جائزة لما خر موسى صعقاً عند سؤاله الثالث
انه لما افاق قال سبحانك وهذه الكلمة للتنزيه فوجب ان يكون المراد تنزيه الله تعالى عما تقدم
ذكره والذي تقدم ذكره هو رؤية الله فيجب ان نفي الرؤية تنزيه لله تعالى فيلزم ان يكون الرؤية
نقصاً في حقه لكن النقص عليه محال فيكون القول برؤية الله ممتنعاً الرابع ان موسى عليه السلام
تاب في طلب الرؤية ولولا ان طلب الرؤية ذنب والا لما تاب منه ولولا ان ذلك الذنب
ينافي صحة الاسلام والا لما قال انا اول المؤمنين الرابع انهم قالوا من حصلت هذه
الشرائط الثمانية وجبت الرؤية الى اخره هذه هي الشبهة المشهورة بشبهة الموانع
وتقريرها هو ان قالوا يجب الابصار عند حصول شرائط معينة ويلزم من ذلك امتناع رؤية الله تعالى اما
الاول فقد قالوا لا بد في الابصار من حصول شرائط ثمانية الاول سلامة الحاسة والثاني كون الشيء
بحيث يكون جائز الرؤية والثالث ان لا يكون في غاية القرب والرابع ان لا يكون في غاية البعد
والخامس ان يكون مقابلاً للرائي او في حكم المقابل والسادس ان لا يكون في غاية الصغر والسابع
ان لا يكون في غاية اللطافة والثامن عدم الحجاب بين المرئي والرائي قالوا لو لم يجب الابصار عند
تحقق هذه الشرائط لجاز ان يكون بحضرتنا شموس وجبال ونحن لا نراها وتجويزه يفضي الى السفسطة
اذا ثبت ذلك فنقول ان الشرائط الستة الاخيرة لا يمكن اعتبارها الا في رؤية الاجسام والله تعالى
ليس بجسم فلا يمكن اعتبار هذه الشرائط في رؤيته فعلى هذا الوصف رؤيته وجب ان لا يعتبر في
حصول رؤيته الا امران سلامة الحاسة وكونه بحيث يصح ان يرى وهذان الامران حاصلان الآن فعلم

بانه لو صحت رؤيته لوجب ان نراه الآن ولما لم يكن كذلك وجب ان يقال انا لا نراه الآن لانه لا يصح رؤيته
اي ليس الله تعالى بجسم مقابل للرائي الى اخره هذه الشبهة هي المسماة
بشبهة المقابلة وتقريرها انه تعالى ان لو ابصرناه لا يخلو اما ان يكون مقابلا للرائي او في حكم المقابل للرائي
والله تعالى يستحيل ان يكون كذلك فيستحيل ان يكون مرئيا لنا واحترزنا بقولنا او لانه الرؤية عن رؤية
الانسان وجهه في المرآة فانه يستحيل ان يكون الوجه مقابلا لنفسه الا ان الشعاع يخرج من العين
الى المرآة ثم ينعكس منها الى الوجه فيكون الوجه كالمقابل لانه الرائي اما المقدمة الاولى فهي من العلوم
الضرورية اي الحاصلة بالتجربة واما الثانية فهي متفق عليها والجواب عن التمسك بقوله
لا تدركه الابصار الى اخره لما فرغ من تقرير شبهتهم شرع في الجواب عنها اما الشبهة
الاولى فجوابها من وجوه الاول ما ذكره في الكتاب وتقريره ان يقال الالف واللام اذا دخلا
على اسم الجمع يفيد الاستغراق بدليل انه يصح الاستثناء اي والصحة ابد وذلك يفيد العموم ولانه لو لم يحمل
على العموم لكان اما ان يحمل على بعض معين وهو باطل لان اللفظ قاصر عن ذلك التعيين او على بعض منهم
وهو يوجب التعطيل او على الكل الا ما خصه الدليل وهو المطلوب اذا عرفت هذه المقدمة فنقول
قوله لا تدركه الابصار يقتضي ان لا تدركه كل واحد لان الابصار جمع معرف بالالف واللام فيكون مفيدا
للاستغراق واذا كان قوله لا تدركه الابصار تفيد ان لا تدركه كل واحد ونقيض الموجبة الكلية السالبة
الجزئية فكان قولنا لا تدركه الابصار معناه انه لا يدركه جميع الابصار ونحن نقول بموجبه فانه لا يراه
جميع المبصرين فان الكافرين لا يرونه بل يراه بعض الابصار الثاني ان الادراك عبارة عن
ابصار الشيء مع ابصار جوانبه الى اخره هذا هو الوجه الثاني في الجواب عن التمسك بالنص
المذكور وتقريره هو ان نقول سلمنا ان الاية تفيد نفي الادراك مطلقا عن كل واحد من الابصار لكن
ادراك الابصار ادراك مخصوص فلا يلزم من نفيه نفي الادراك مطلقا وتحقيقه ان معنى الادراك في اللغة
عبارة عن الشيء بجميع حدوده واطرافه وهذا النوع من الادراك في حقه محال فينتفي هذا النوع من الادراك عن ابصاره
لكن لا يلزم من انتفائه انتفاء نفس الادراك وان اردت تمام التحقيق فلنا الادراك هو الوصول واللحوق
يدل عليه قوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون اي لملحقون وقال حتى اذا ادركه الغرق اي لحقه
ويقال ادركت الثمرة اي انضجت فثبت ان الادراك هو الوصول الى الشيء فيقول المرئي ان كان له حد
ونهاية وادركه البصر بجميع حدوده وجوانبه صار ذلك الابصار احاطة به فيسمى هذه الرؤية ادراكا وان
لم يكن كذلك لم يسم ادراكا فالحاصل ان الرؤية جنس تحتها نوعان رؤية مع الاحاطة ورؤية لا معها والاول
هو المسمى بالادراك فنفيه يفيد احد نوعي الرؤية ونفي النوع لا يوجب نفي الجنس فلم يلزم من نفي الادراك نفي
الرؤية

فهذا غاية ما يفيد الوصف المذكور في الكتاب في الجواب عن النص المذكور الثالث في الجواب سلمنا
ان الاية توجب نفي جنس الادراك عن الابصار لكن لم قلتم بانه لا يدركه المبصرون فان قيل لو كان المراد
من الابصار في الاية المبصرون لخرجت الاية عن ان تكون مفيدة فنقول اذا حملنا الابصار على
المبصرين وجب ان يكون معنى قوله تعالى وهو يدرك الابصار انه يدرك جميع المبصرين ولا نزاع في ان
الله تعالى مبصر فيلزم بحكم هذه الاية ان يبصر نفسه وانتم لا تقولون به الرابع سلمنا ان ظاهر الاية
يدل على نفي الرؤية عن جميع المبصرين الا ان هذه الاية مخصوصة بالدنيا يدل عليه قوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فيفيد النظر الى الله يوم القيامة والحاصل في هذه الاية والمطلق محمول على المقيد
وهذا الوجه هو الذي عول عليه المفسرون في الجواب عن الاية والجواب عن قوله
قد عرفت ان المعتزلة يتمسكون بهذه الاية في بيان ان
تمدح بعدم الابصار الى اخره
الله تعالى لا يراه احد وتارة في بيان انه يمتنع ان يراه احد فلما ذكر المصنف الجواب عن النوع الاول
من تمسكهم اراد ان يجيب عن النوع الثاني من تمسكهم بالاية وجهه ان نقول لا نسلم انه تعالى تمدح بعدم
الابصار وانما تمدح بقدرته الكاملة على ان يحجب الابصار عن رؤيته واذا كان كذلك تمدحا بالقدرة الكاملة
على حجب الابصار كان عدم هذه القدرة نقصا لان تكون ابصاره نقصا لا يلزم من تمدحه بوصف القدرة
على حجب الابصار ان تكون الابصار محجوبة عن ادراكه ثم نقول هذه الاية تدل على اثبات
صحة الرؤية وجهه لما فرغ عن الجواب عن تمسكهم بهذا النص اراد ان يبين
ان هذا النص الذي يتمسكون به النفي كما انه يدل على امتناع رؤية الله تعالى في زعمهم فكذلك
يدل على جواز رؤية الله تعالى وبيانه من وجوه الاول ما اشار اليه بقوله انه تعالى لو كان بحيث
يمتنع رؤيته لذاته لما حصل التمدح بنفي هذه الرؤية وتقريره ان يقال انه لا شك في انه تعالى انما ذكر
قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار في موضع التعظيم والتمدح ولو لم يكن الله تعالى جائز الرؤية
لما حصل المدح فان الشيء اذا كان بحيث يمتنع رؤيته لا يلزم من وصفه بعدم الرؤية تمدح فان المعدوم يوصف
بانه يمتنع رؤيته مع انه لا مدح له في ذلك اما اذا كان في نفسه جائز الرؤية ثم قدر على حجب الابصار عن
رؤيته وادراكه كانت هذه القدرة الكاملة دالة على المدح والعظمة الثاني انه نفى ان يراه
جميع الابصار الى اخره هذا هو الوجه الثاني في التمسك بهذا النص في جواز رؤية الله وهو ظاهر
غني عن الشرح الثالث في التمسك به على صحة الرؤية هو ان نقول انه تعالى خص نفي الادراك بالبصر
وتخصيص الحكم بالشيء يدل على ان الحال في غيره بخلافه فوجب ان يقال ان الله تعالى يخلق يوم القيامة
حاسة سادسة يحصل بها رؤية الله تعالى وادراكه وهو المطلوب والجواب عن التمسك

بقوله لن تراني الى آخره   هذا هو الجواب عن شبهتهم الرابعة وتقرير هذا الجواب اعلم ان

كلمة لن للتابيد والدليل عليه انه تعالى قال في صفة اليهود ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنون الموت يوم القيمة

وذلك يدل على ان كلمة لن لا تفيد التابيد واثبات ما ذكره من الاستشهاد فلا نسلم انه يقتضي التساوي في جميع

الاوقات فانه لا يدل الا على نفي الدخول اما الوجوب فممنوع سلمنا ان قوله تعالى لن تراني يدل

على امتناع الروية لكنا نقول هذه الكلمة يدل ايضا على جوازها على ما ذكر في الكتاب وتقريره ان انه

تعالى لو كان ممتنع الروية لقال انه لا يصح روئيتي الا ترى انه لو كان في يد رجل حجر فقال له انسان ناولني

هذا لاكله فانه يقول له هذا لا يوكل ولا يقول انك لن تاكله ولو كان في يده بدل الحجر تفاحة لقال له انك

لن تاكله اي هذا مما يوكل ولكنك لا تاكله فلما قال لن تراني ولم يقل انه لا يصح روئيتي علمنا انه جائز الروية

المتن   والجواب عن قوله لو صح روئيته لرايناه الى آخره   الشرح   هذا هو الجواب

عن شبهة الموانع فنقول اولا لا نسلم بانه تعالى لو كان صحيح الروية لرايناه ثم ما نسلم بان الروية الاشياء

واجبة عند حضور ما ذكرتم من الشرائط وما ذكرتم منقوض بجملة الامور العادية فانا نعلم بالضرورة ان ما حولنا

لم ينقلب ذهبا وانه ليس بحيث رجل يا قوته بمقدار مائة الف منّ وانا لم ار جبلا خرجت وداري لم ينقلب فيما

من الاطال اثاث فضلا في العلم بجواز ذلك نقطع بتقاء هذه الامور على حالها ثم الذي يدل على ان الابصار غير واجب

عند حضور هذه الشرائط المذكورة ان الصحابة نرى الكبير من البعد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه

دون البعض مع استوائها باسرها في جميع الشرائط ان انا اذا نظرنا الى كف تراب فرايناه عبارة عن

مجموع الذرات الصغيرة فاما ان يكون ادراك كل واحدة منها مشروطا بادراك الاخرى فيلزم الدور وهذا لان

يكون ادراك شيء منها مشروطا بادراك الآخر وحينئذ يكون ادراك كل واحدة من تلك الذرات حالتي الانفراد والاجتماع

على التسوية مع انا نراها حالة الاجتماع ولا نراها حالة الانفراد وحينئذ لا يكون الادراك واجب الحصول عند

حضور تلك الشرائط ولهذا ان يكون ادراك البعض مشروطا بادراك الباقي من غير عكس ويلزم منه

الترجيح من غير مرجح وهو محال ولئن سلمنا ان عند حضور الشرائط المذكورة يجب الادراك ولكن لم قلتم بان

روئية الله تعالى يكون واجب الحصول عند تحقق تلك الشرائط بيانه ان ذاته تعالى مخالفة بالماهية لهذه الذوات

والمخلوقات في الماهية لا يجب استواؤها في الاحكام فلا يلزم من كون الادراك واجبا في الذوات عند تحقق

الشرائط كونه كذلك في الغائب عند تحققها   والجواب عن قولهم لو كان مرئيا لوجب كونه مقابلا

الى آخره   هذا هو الجواب عن شبهة المقابلة وتقريره ان الرائي هو الموجود المنكشف

من المكان فهل يصح روئيته ام لا فان ادعيتم في امتناع ذلك الضرورة فباطل بل ما بيناه وان ادعيتم

فيه البرهان فاين البرهان ثم وان سلمنا ان المقابلة شرط للروية لكن لم قلتم انها يكون شرطا في روئية

الله

الله تعالى رويته الله تعالى متعذر بشئ بها تخالف روينا فلا يلزم من اشتراط نوع من جنس بشرط اشتراط نوع آخر

ذلك الجنس بذلك الشرط ولئن سلمنا انه يستحيل روينا له ولكنه لا يدل على انه لا يرى نفسه وانه ليس في ذاته

بعوارض والله اعلم   المتن   المسئلة التاسعة في انه ليس عند متوهمه الفقه (البشر) تعالى الى آخرها   الشرح   اعلم ان

العلماء اختلفوا على كنه الله تعالى غير معلوم للبشر ولا نصب معقولية لهم وبه قال الغزالي والشيخ ابو

الحسين ومن المعتزلة وقال اكثر المتكلمين انا نعلم حقيقته تعالى غير

مشبهين ... وقول اكثر المصنفين وقال القاضي ابو بكر الباقلاني بان حقيقته تعالى غير

معلومة لنا الان انها معلومة له ولنذكر اولا تقرير ما في الكتاب فنقول المعلوم عند البشر من الله تعالى

احد امور اربعة الوجود وكيفياته والسلوب والاضافات ولا يلزم من الاحاطة العلم بكنه ذاته فاذا ذاته

غير معلومة بيان الاول اما الوجود فلانا اذا استدللنا بامكان الممكنات او بحدوثها على وجوده علمنا

انه موجود ثم لما عرفنا ان ذلك المؤثر لا يجوز ان يكون ممكنا لامتناع التسلسل عرفنا كيفيات وجوده

مثل وجوب وجوده وقدمه وبقائه وازليته وابديته ثم اذا عرفنا وجوب وجوده لذاته عرفنا صفاته

السلبية مثل تقدسه عن الحيز والمكان والجسمية والعرضية والحلول وكونه محلا للحوادث اذ كل

ذلك مما ينافي الوجوب الذاتي على ما عرفته في المسائل المتقدمة ثم لما راينا ان افعاله محكمة متقنة علمنا انه عالم

ثم لما شاهدنا حدوث الحوادث علمنا ان فعلها بالقصد والاختيار وذلك يوجب كونه فاعلها قادرا ثم لما

علمنا اختصاص الحوادث باوقات معينة دون ما قبلها وما بعدها علمنا انه مريد وكل ذلك صفات اضافية

ثم لما علمنا ان اختصاص ذاته بهذه الصفات لا بد وان يكون على سبيل الوجوب واللزوم علمنا ان حقيقته المخصوصة

هي لفظ ... الحقائق فثبت ان المعلوم منه ليس الا هذه الامور الاربعة على هذا الوجه المذكور واما بيان انه

لا يلزم من العلم بهذه الامور العلم بكنه حقيقته المخصوصة فذلك ظاهر واضح فان قيل ان حقيقته معلومة

للبشر بوجوه الاول ان التصديق مسبوق بالتصور فلو لم يكن تلك الحقيقة معلومة استحال علينا

الحكم باللامعلومية الثاني ان الحكم عليه بالوجوب والقدم وسائر الاضافات يستدعي كونها معلومة متصورة

الثالث ان وجوده نفس حقيقته على ما مر لكن وجوده معلوم فيلزم ان يكون حقيقته معلومة والجواب

عن الوجه الاول والثاني انهما منقوضان بخواص الاغذية والادوية فانها من حيث هي مجهولة ثم انا

نعلم كونها مستلزمة لاثار مخصوصة فكذا ههنا وعن الثالث ان الوجود زائد على الماهيات على ما مر

المسئلة العاشرة في بيان ان آلة العالم واحد الى آخرها   اعلم انه لما اراد ان

يثبت وحدانية الله تعالى بالدلائل السمعية والعقلية قدم على ذكر الدلائل مقدمة هي ان العلم بصحة

النبوة لا يتوقف على العلم بالوحدانية غايته ان يقال ان العلم بالنبوة يتوقف على العلم بوجود الاله

اما انه يتوقف العلم بالنبوة على العلم بالصفات فلا واعلم ان النزاع في هذه المسئلة مع الثنوية فانهم قالوا

بوجود الآلهة احدهما خالق الخير والآخر خالق الشر وقبل الخوض في تقرير الدلائل لابد من تفسير معنى الواحد
اعلم ان الواحد يطلق على الشيء الذي لا ينقسم من جهة ما قيل له انه واحد فالانسان الواحد يستحيل ان ينقسم
من حيث انه انسان لانه يستحيل ان ينقسم الى انسانين بل قد ينقسم الى الاجزاء لكنه لا ينقسم الى جهة ما قيل
له انه واحد بل من جهة اخرى اذا عرفت هذا فاعلم ان شيئا من الموجودات لا ينفك عن الوحدة حتى اشتبه
على بعضهم الوحدة بالوجود وليس كذلك لان الموجود ينقسم الى الواحد والكثير فيكون مغايرا لهما وقد قيل
الواحد قد يكون اسما مستعملا في العدد كقولك واحد اثنان ثلثة وقد يكون نعتا كقولك رجل واحد
وللمحققين ان مفهوم الواحد مغاير لما عرض له الواحد فلفظ الواحد ان اعتبر مع قطع النظر عن موصوفه
فهو اسم وان اعتبر مع موصوفه فهو نعت اذا عرفت هذا فاعلم ان الحق سبحانه وتعالى واحد باعتبار معنيين احدهما ان ذاته
ليس فيها تركيب بل هي احدية فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه لا كثرة مقدارية كما للاجسام ولا كثرة معنوية
كما يكون للنوع المركب من الجنس والفصل والشخص المركب من الماهية والتشخص الثاني انه تعالى واحد بمعنى انه ليس
في الوجود شريك له في وجوب الوجود وفي كونه مبدأ الوجود الممكنات فالوحدة بهذا المعنى هي الوحدة الخاصة
فمراد الناظم بالملك الملك ومولانا آله العالم واحد هو انه واحد بهذا المعنى الثاني ويدل عليه وجوه نقلية وعقلية
اما النقلية فكثيرة منها ما صرح تعالى في القرآن بكلمة لا اله الا هو وهذه الكلمة قد ذكرت في القرآن
في سبع وثلثين موضعا ومنها ما هو غير مصرح به في التوحيد بل لا بد فيه من ادنى تنبيه وهو كثير ايضا ولنذكر
هنا بعضا من ذلك فمنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه دل على فساد الآلهة
ولما كان الفساد معلوم العدم بالضرورة كان القول بوجود الآلهة محالا قال النحويون الا هنا بمعنى
غير اي لو كان فيهما آلهة غير الله ويدل تمام الآية على ان الواحد الذي هو فاطرهما لفسدتا ولا يجوز ان يكون بمعنى الاستثناء
والا لكان المعنى لو كان فيهما آلهة ليس معهم الله لفسدتا وهو باطل لان مفهومه انه لو كان فيهما
آلهة معهم الله لا يحصل الفساد وذلك باطل لانه لو كان فيهما آلهة فسواء لم يكن الله معهم او كان
فالفساد لازم قال بعض العلماء المراد من الآية انه لو كان في السماء والارض آلهة كما تقول بالهيتها
عبدة الاوثان لزم فساد العالم لانها جمادات غير قادرة على شيء ثم قال وهذا اولى لانه تعالى حكى عنهم
ذلك قبل هذه الآية بقوله ام اتخذوا آلهة من الارض الآية ثم ذكر الدلالة على فساد ذلك فوجب ان يختص
ذلك الدليل به ومنه قوله تعالى هو الاول والآخر والاول هو الفرد السابق ولذلك
لو قال اول عبد اشتريته فهو حر فلو اشترى اولا عبدين لم يحنث فلما وصف الله نفسه بكونه
اولا وجب ان يكون فردا سابقا فوجب ان لا يكون له شريك ومنه قوله تعالى وعنده مفاتح
الغيب لا يعلمها الا هو ولو كان له شريك لكان عالما بالغيب وذلك خلاف الآية ومنه قوله تعالى
بل

مطلب كلمة لا اله الا الله قد ذكرت في القرآن في سبع وثلثين موضعا

بل هو الله احد وهو صريح في الباب ومنها قوله كل شيء هالك الا وجهه حكم بهلاك كل من سواه ومن عدم
بعد وجوده لا يكون قديما فلا يكون الها ومنها قوله تعالى ءاله مع الله فهذه هي الوجوه النقلية التي اشار
اليها في الكتاب بقوله ان جميع الكتب الالهية ناطقة بالتوحيد **المتن** الحجة السابعة لو قدرنا الاثنين لكان العدم
الشرح هذا هو الوجه السابع من دلائل امتناع وجود الاثنين وهو من الوجوه العقلية وتقريره ان نقول
لو فرضنا وجود الاثنين فاما ان يمتنع عليهما اختلافهما او لا يمتنع والقسمان باطلان اما الاول فلان مع قطع
النظر عن الآخر ان احدهما لو انفرد كان يمكنه ايجاد ذلك والآخر لو انفرد كان يمكنه ايجاد ذلك فعند
اجتماعهما اما ان يبقى المكنتان او لا يبقى واحدة منهما او يبقى احدهما دون الآخر والاول هو المطلوب والثاني
يقتضي ان لا يكون واحد منهما قادرا على شيء وذلك يمنع من وجود اله قادر وهو باطل على ما مر والثالث يلزم
منه المطلوب لان الباقي في القدرة الصحيحة لا يكون الآخر بل الاله هو الذي يصح منه ايجاد مراده وفساد القسم
الثاني ان كل ما يصح ثبوته لم يلزم من فرض ثبوته محال والثاني يلزم من فرض ثبوته محال لانا اذا فرضنا
حين اراد احدهما تحريك الجسم مثلا واراد الآخر تسكينه فاما ان يحصل المرادان او لا يحصل واحد منهما او
يحصل مراد احدهما دون الثاني والاقسام باسرها باطلة اما الاول فظاهر الاستحالة واما الثاني
فهو ايضا محال لانه يلزم من عدم حصولهما ان يكون كل واحد منهما عاجزا فلا يكونا الهين وقد فرضناهما كذلك هذا خلف
الا ان مع قدرتهما امتنع الفعل لكان ذلك الامتناع لمانع وذلك المانع ليس نفس قادرية الثاني
لان تجرد قادريته على ضد مراد الاول لا يمنع من الفعل بل المانع هو الاثر الصادر عن قادرية الثاني
لكن ذلك محال لانه اذا كان امتناع وجود فعل كل واحد منهما معللا بوجود فعل الآخر فلو امتنع الفعلان
مع التمام وجب حصولهما معا لوجوب حصول المعلول عند حصول العلة وحينئذ يلزم حصولهما
حال امتناع فعليهما وذلك محال واما الثالث فهو محال ايضا لانه يلزم عجز احدهما ان العاجز
لا يكون الها فيكون الاله واحدا وهذا هو المطلوب الثاني انه يمنع حصول مراد احدهما مع تعذر مراد الآخر
لانا وصفناهما قادرين مستقلين بكل ما قدر عليه احدهما لا بد وان يقدر عليه الآخر فان قيل لا نسلم صحة
وقوع المخالفة بينهما وما ذكرتموه انما يدل على صحة وقوع المخالفة بينهما نظرا الى قادريتهما ولا نزاع فيه
لكن لم لا يجوز ان يكون هناك اعتبار آخر يمنع من وقوع المخالفة سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على صحة المخالفة
بينهما مطلقا لكن هنا ما يأباه وبيانه هو ان كل واحد منهما اذا كان عالما بجميع المعلومات كان
كل واحد منهما عالما بان اي الضدين يقع واي لا يقع وقد ثبت ان ما علم الله عدمه كان ممتنع الوقوع
فاذا ظهر ان العالم بامتناع وقوع الشيء لا يكون مريدا له فاذا كان كل واحد منهما يقصد ايجاد ما علم وقوعه
فيمتنع المخالفة بينهما سلمنا صحة وقوع المخالفة بينهما فلم قلتم بان ذلك محال قوله بتقدير وقوعها لا يخلو

فلا يقصد الا ما علم وقوعه ايجاده

الامر عن تحديد الاقسام قلت المحال لنفسه وقوع المخالف وليس يلزم المحال من وقوع الشي فاذا كان
في صحته وقوعه بدليل ان وقوع انقلاب حقائق الله محال لافضائه الى الجهل في حق الله تعالى لما
صحة ذلك الانقلاب ليس بمحال والا لم يكن الامكان الذاتي لتغير معلوم الله حاصلا وتكاثر وكذا الذاتية
وهو محال سلمنا ذلك لكن لم قلتم بان وقوع المخالف يلزم منه المحال ولم لا يجوز ان يمتنع مراد كل واحد منهما معا
قوله يجب ان يقدر فاذا تقدر ان ليس ثمة مانع قلنا لا نسلم ودعوى الضرورة فيه غير مسموع ثم ان ما ذكرتم ينقض
في امتناع الايجاد على كل واحد منهما لاجل الاخر منقوض بما ثبت هذه التمانع في ان هذا كل
واحد من القادرين اذا اخذ طرف حبل وجره الى نفسه فانه يمتنع الفعل على كل واحد منهما بسبب الاخر
حتى يبقى الحبل في الوسط واذا كان التمانع محسوسا والحجة التي ذكرتموها تبطل مطلق التمانع كانت منقوضة
سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على نفي الهين يكون كل واحد منهما قادرا على كل الاشيا لكن ذلك لا يستدل به
في غير محل النزاع لانهم لم يذهبوا الى اثبات صانعين للعالم قادرين على كل المقدورات وانما ذهب الذين هم
الثنوية الى اثبات الهين يقدر كل واحد منهما على نوع غير ما يقدر عليه الاخر فانهم قالوا بان احدهما يقدر
على الخير فقط والاخر على الشر فقط وما ذكرتموه لا يبطل هذا الاحتمال فاذا ما دللتم عليه غير
مختلف فيه والذي هو مختلف فيه لم تقيموا عليه دليلكم سلمنا ان ما ذكرتم يدل على نفي الهين قادرين لكنه لا يدل
على نفي قديم اخر غير قادر والجواب قوله لم قلتم بانه لما صح من الاله ايجاد كل منهما نظرا الى قادريته صح ايجاده لكل
منهما مطلقا قلت لانه اذا كان كل واحد من المقدورات صحيح الوقوع في نفسه وكان القادر وكان
ذلك القادر موصوفا بكل الصفات المعتبرة في صدور الفعل عنه علمنا بالضرورة حينئذ انه يصح صدور كل
واحد من تلك المقدورات عن ذينك القادرين وذلك يكفي في تقرير هذه الدلالة قوله لم لا يجوز ان يعلم كل واحد
منهما ان اي الضدين يقع والحكم لا يقع كان كل واحد منهما مؤثرا لما علم وقوعه قلنا علم كل واحد
منهما بوقوعه تبع لوقوعه الذي هو تبع للارادة ووقوعه فلو جعلنا هذه الارادة تابعة للعلم لزم الدور
وهو محال قوله ليس المحال ان ما يلزم من وقوع المخالفة الاحيز صحة وقوعها قلت لما لم يلزم المحال من وقوع
المخالفة كان من وقوع المخالفة منهما محالا لا لان ما يفضي الى المحال محال فيستحيل الحكم عليه بالصحة قوله
خلاف علم الله تعالى يفضي الى المحال كان وقوع ما علم الله عدمه محالا الا ان ما يفضي الى المحال محال فيستحيل
انه حكم عليه بالصحة ومع ذلك فهو صحيح قلت انه صحيح نظرا الى ذاته محال نظرا الى العلم وفي ذكرنا استيفا فيه
اما هنا لما بينا ان هذه المخالفة صحيح نظرا الى حال كل واحد من القادرين ثم بينا ان هذه المخالفة في تلك
الحجة يفضي الى المحال فيلزم ان يكون الشي الواحد من الجهة الواحدة موصوفا بالصحة والامتناع وهو محال
فثبت ان القول بوجود ما يفضي الى المحال فهو الفضول قوله لم لا يجوز ان يكون مجرد قادرية احدهما
مانعة

٦٦

مانعة عن صدور الفعل عن القادر الاخر قلت لانا نعلم بالضرورة ان القادر الاخر لو لم يحاول ضد مقدور
القادر الاول فانه لا يستحيل على القادر الاول الذي هو قادر على الفعل ان يوجد مقدوره والا لقدح ذلك
في كونه فعالا قادرا واما ما اوردتموه من وقوف الحبل الذي يتجاذبه قادران الى طرفين فانا منعنا القول
بالتولد على ما هو مذهبنا بطل الكلام وان سلمنا ذلك قلنا ان كل واحد من الاعتمادين كان يقتضي تولد الحركة
عن الاعتماد الاخر فالمانع حاصل حال الامتناع اما هنا فالمانع غير حاصل فظهر الفرق قوله لم لا يجوز اثبات
الهين يكون كل واحد منهما قادرا على نوع اخر من المقدورات قلنا لما بينا ان القادر على ايجاد بعض الممكنات يجب
ان يكون قادرا على ايجاد كل الممكنات قوله لم لا يجوز ان يكون اثبات قديم اخر عاجز قلنا لان الالهية
مجموعة يعلم في ذلك والله اعلم

الحجة ان الاله انما كان الاله يجب ان يكون قادرا على جميع الممكنات

الالهيها تقرير هذه الحجة ان يقال لو فرضنا وجود الهين لكان كل واحد منهما قادرا على
جميع الممكنات وحينئذ يكون مقدور احدهما عين مقدور الاخر فلو فرضنا ان كل واحد منهما قصد الى ايجاد
شي معين فاما ان يقع ذلك الشي بهما معا او لا يقع بواحد منهما او يقع باحدهما دون الاخر والاقسام باسرها
ممتنعة اما الاول فباطل لان استناد الاثر الى المؤثر انما كان للامكان والاثر اذا استند الى المؤثر التام
في وجوده حصول وجوب حصوله امتنع استناده الى المؤثر الاخر فلو اجتمع على الاثر الواحد مؤثران
مستقلان يلزم من ذلك استغناء ذلك الاثر بكل واحد منهما عن كل منهما فيلزم افتقاره اليهما واستغناؤه عنهما
وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال واما القسم الثاني وهو ان لا يقع بواحد منهما فمحال ايضا
لوجهين اما اولا فلانه يلزم ان يكون كل واحد منهما عاجزا فلا يصلحان للالهية وقد فرضنا هما الهين قادرين
هذا خلف واما ثانيا فلان المانع من وقوع مراد هذا القادر وقوع مراد ذلك القادر والمانع من وقوع
مراد ذلك وقوع مراد هذا فلا يمتنع وقوع مراد هذا الا عند وقوع مراد ذاك ولا يمتنع وقوع مراد ذلك الا عند وقوع
مراد هذا فلو امتنعا وقعا بالتحقيق ووقعا بهما وهو جمع بين النقيضين وهو محال واما القسم الثالث وهو وقوعه
باحدهما دون الاخر فهو محال لانهما لما استويا في القادرية كان وقوع الاثر باحدهما دون الاخر ترجيحا من غير
مرجح وهو محال

الحجة الرابعة انهما لما اشتركا في الامور المعتبرة في الالهية

تقرير هذه الحجة ان يقال لو فرضنا وجود الهين لاشتركا في الامور التي لا بد منها في
الالهية فلا يخلو اما ان يمتاز احدهما عن الاخر بشي او لا يمتاز فان كان الاول لزم عدم الاثنينية على تقدير ثبوتهما
هذا خلف وان كان الثاني فهو باطل من وجهين اما اولا فلانه يلزم منه التركيب على ذات واجب الوجود
وقد عرفت ان كل مركب فهو ممكن وعرفت ايضا ان كل ممكن فهو محدث فيلزم حدوث كل واحد منهما هذا
خلف واما ثانيا فلان ما به الامتياز اما ان يكون معتبرا في الالهية او لم يكن فان كان الاول كان عدم

الاشتراك فيها به يحصل الامتياز فيفتقر علم الاشتراك في الالهية وذلك يوجب علم الالهية كل واحد منهما
هذا خلف وان كان الثاني وهو ان لا يكون ما به الامتياز معتبرا في الالهية فذلك يوجب علم الالهية كل واحد منهما
هذا خلف وان كان الثاني وهو ان لا يكون الامتياز فحينئذ كان ذلك امرا زائدا في الامور التي لا بد منها
في الالهية والزائد على الكمال احتمال نقص فيلزم النقص في حق كل واحد منهما فلا يكونا الهين وقد وصفنا لهما
الهين هذا خلف وبعبارة اخرى ما به الامتياز ان كان صفة كمال فالخالي عنه يكون ناقصا وان لم يكن
صفة كمال فالموصوف به يكون موصوفا بما لا يكون من صفة الكمال فيكون ناقصا ومما يستدل به الاصحاب
في هذه المسألة هو ان الالهين ان كان كل واحد منهما كافيا في تدبير العالم كان الاخر ضائعا غير محتاج اليه وذلك نقص
وان لم يكن كافيا فهو ناقص ايضا فلا يكون الها وايضا فان احد الالهين اما ان يقدر على ان يخفي
شيئا من افعاله عن الاخر او لا يقدر فان قدر لزم كون المستور عنه جاهلا وان لم يقدر لزم كونه
عاجزا وايضا العدد ناقص لاحتياجه الى الواحد والواحد الذي يوجد من جنسه والعدد عدد ناقص ايضا
لان العدد لا بد منه والناقص لا يكون الها شبهة الخصم انا نجد في العالم خيرا وشرا وفاعل
الخير لا بد وان يكون خيرا وفاعل الشر لا بد وان يكون شريرا والفاعل الواحد لا يكون خيرا وشريرا معا
فلا بد من القول بوجود الاثنين والجواب ان الخير لم يقدر على دفع الشرير فهو عاجز لا يصلح للالهية
وان قدر ولم يفعل فهو ايضا شرير لان الفاعل الراضي بافعال الشرير شرير واما المسألة الرابعة التي بعد
مسألة التوحيد فهي ظاهرة وحاصلها يرجع الى تاويلات مذهب بعض المشركين فلا حاجة بنا الى شرح ذلك
والله اعلم المتن الباب الثاني في الجبر والقدر وما يتعلق بهما المسألة الاولى
في حلول الافعال الى الله … الشرح اعلم ان للناس في الافعال الاختيارية التي للحيوانات من الانسان وغيره
ان ذلك الحيوان غير مستقل بايجاده وللناس في هذا القول اختلفوا على مذاهب اربعة الاول هو ان
الله تعالى يوجد للعبد القدرة والداعية ثم هما يوجبان وجود المقدور فيكون العبد فاعلا للفعل ومع ذلك
يكون واقعا بقضاء الله وهذا هو الذي اختاره في الكتاب وهو مذهب امام الحرمين وجمهور الحكماء …
قال ابو الحسين البصري مع انه كان يدعي العلم الضروري في كون العبد موجدا للافعال بنفسه الثاني ان الفعل
واقع بالقدرتين وهو قول الاستاذ ابي اسحاق الاسفرايني الثالث ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكون صفة
الفعل من كونه طاعة او معصية واقعة بقدرة العبد وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني الرابع انه
لا تاثير لقدرة العبد اصلا لا في الفعل ولا في صفته بل الله يخلق الفعل ويخلق له قدرة متعلقة
بذلك الفعل لا تاثير لها فيه اصلا وهذا هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري قدس الله روحه العزيز
الخامس القول بان الحيوان مستقل بايجاد افعاله وهو مذهب المعتزلة ثم منهم من قال بان
العلم

الباب ٢ في الجبر والقدر

يعلم بكون العبد موجدا للافعال بنفسه ضروري ومنهم من قال انه استدلالي ثم لما تفصل المذاهب وقد
احتج المصنف رضوان الله عليه في تقرير ما اختاره في الكتاب بان قال القدرة الصالحة
للفعل اما ان يكون صالحة للترك او لا يكون … ان نقول لا شك وانا نعلم ان قدرة العبد
صالحة للفعل فهذه القدرة هل هي صالحة للترك ام لم تكن فان لم تكن صالحة للترك فلا شك بان هذه
القدرة مخلوقة لله سبحانه وتعالى واذا كانت غير صالحة للترك فهي مخلوقة لله تعالى فيكون الله تعالى لا محالة
خالقا لصفة موجبة للفعل وغير صالحة للترك اي لا يكون العبد بها متمكنا من تركه فلزم ان يكون الفعل
واقعا بقضاء الله تعالى اذ لا معنى لقولنا فعل العبد واقع بقضائه سوى ان الله تعالى خالق في العبد صفة
موجبة للفعل عندها لا يتمكن العبد من ترك ذلك الفعل واما اذا كانت قدرة العبد صالحة للترك
ايضا فحينئذ يصح منه الفعل بها تارة والترك اخرى فنقول ترجيح الفعل على الترك او الترك على
الفعل لا يخلو اما ان يفتقر الى مرجح او لا يفتقر فان افتقر الى مرجح فنقول ذلك المرجح اما ان يكون من الله
او من العبد او لا من الله ولا من العبد فان كان ذلك المرجح من الله فنقول عند حصوله لا بد وان يجب
الفعل لان عند المرجح يكون الفعل اولى والا لم يكن المرجح مرجحا فنقول تلك الاولوية اما ان لا تنتهي
الى حد الوجوب وهو باطل لما بيناه في الكتاب او تنتهي الى الوجوب فيكون الفعل واجبا والترك
ممتنعا وهو المطلوب واما ان كان ذلك المرجح من العبد فهو محال لان الكلام في كيفية فاعليته لذلك
المرجح كالكلام في كيفية فاعليته لذلك الفعل فان كان لمرجح لزم تسلسل المرجحات والارادات
وذلك محال او يلزم انتهاؤها الى مرجح حاصل فيه اضطرارا من فعل الله وحينئذ يكون الفعل
واقعا بقضاء الله وان كان ذلك المرجح لا من الله ولا من العبد فهو محال لانا لو جوزنا حدوث الحادث
من غير محدث لما امكننا الاستدلال بحدوث الحوادث على وجود الله تعالى وهو باطل
هذا كله اذا قلنا بان ترجيح احد طرفي الفعل يفتقر الى مرجح على تقدير صلاحية القدرة للفعل
والترك واما اذا قلنا بانه لا يفتقر الى مرجح فقد حصل الرجحان لا عن مرجح والرجحان بدون المرجح
محال وان يجوز ذلك ينسد باب افتقار الحادثات الى المؤثر وينسد من ذلك ايضا باب
اثبات العلم بالصانع وهو محال فان قيل السؤال على ما ذكرتم من وجوه ثلاثة الاول
ان ما ذكرتم فاسد الاعتبار لانه استدلال على ما دل على صحته ضرورة العقل وبيانه هو ان
كل عاقل يعلم بالضرورة ان افعاله موقوفة على دواعيه فمن اشتد به الجوع اكل الطعام ومتى اعتقد في
شيء انه ضرر عنه وكذا القول في سائر الافعال فانه متى علم مصلحة الشيء فعل ان احتاج اليه
ومتى علم ضرر الشيء اجتنب عنه بالضرورة فما ذكرتم ان كان لا يقدح في ذلك فما بنا حاجة الى الجواب

عنه وان كان قادحًا فهو قادح في الضروريات فلا يستحق الجواب السؤال الثاني لم قلتم بانه اذا كان
المرجح من الله يجب الفعل ولم لا يجوز ان يقال عند احداثه الداعية يكون الفعل اولى لا انه ينتهي الى
حد الوجوب كما ذهب اليه محمود الخوارزمي من متأخري المعتزلة وهذا هو السؤال المذكور في الكتاب
وتقريره هو ان القادر نسبته الى احد مقدوريه كنسبته الى المقدور الآخر فلا ترجح احدهما على الآخر الا عند
الداعي وذلك في ذلك المرجح لا ينتهي الى الوجوب فان الانسان ربما يستحق المدح اذا ترك بعض شهواته مع
توفر دواعيه عليها وذلك يدل على امكان الترك عند الترجح السؤال الثالث سلمنا انه اذا انضاف المرجح
احد الطرفين على الآخر الى المرجح يلزم منه ما ذكرتم لكن لم لا يجوز ان لا يتوقف ذلك الى مرجح قوله يلزم رجحان
احد الجانبين بدون المرجح محال قلنا متى في حق القادر او في حق غيره ع م ... مواز الهارب عن
السبع اذا عن له طريقان ... فانه يختار احدهما على الآخر بلا مرجح والجواب عن السؤال
الاول وهو قوله بان ما ذكرتم استدلال على خلاف ما يعلم بالضرورة صحته فنقول لو كان العلم بكون العبد
موجدًا لافعاله نفسه ضروريًا لكان مشتركًا بين العقلاء وليس كذلك فانا اذا رجعنا الى انفسنا
علمنا ان هذه الافعال لا تحصل الا على حسب قصودنا فاما ان يكون المؤثر فيها نحن فذلك مما لا نجده
من انفسنا وايضا فلانه من اعتبر احوال نفسه فانه يعلم ان ارادته للشي لا تتوقف على ارادته لتلك الارادة
بل سواء اراد تلك الارادة او لم يردها فانه يحصل له تلك الارادة ويعلم انه متى حصلت الارادة الجازمة للشيء
فانه لابد وان يحصل المراد وانه قبل حصول تلك الارادة لا يحصل ذلك المراد واذا كان العلم بصحة جميع ذلك
حاصلًا علم بالضرورة انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيب الارادة منه فكيف يمكن دعوى العلم الضروري
بكون العبد موجدًا لافعال نفسه واما السؤال الثاني وهو قوله لم لا يجوز ان يكون المرجح مرجحًا ثم لا يجب الفعل
مع هذا الرجحان منتهيًا الى حد الوجوب فعلمنا هذا باطل بالوجوه المذكورة في الكتاب اما الاول فهو قوله
ان المرجوح يضعف حاله بالنسبة الى الراجح وتقريره انه اذا كان المرجح موجودًا يكون رجحان احد
الطرفين ثابتا والا لم يكن المرجح مرجحًا واذا كان رجحان احدهما ثابتا يلزم ان يكون الطرف الاخر مرجوحا
لا محالة ولا شك ولا خفاء ان المرجوح اضعف حالًا من الممكن الذي لا رجحان فيه لاحد الطرفين فلما امتنع حصول الممكن المساوي
لا بمرجح على ما بيناه فاولى ان يمتنع حصول الممكن المرجوح واذا امتنع حصول المرجوح وجب حصول
الراجح لامتناع الخلو عن النقيضين **المتن** ان عند حصول الداعي الى الشيء **الشرح** هو برهان الوجه
الثاني ... عند حصول الداعي الذي هو المرجح لا اضطراب في الفعل لا يخلو اما ان يحصل الطرف الاخر ولا يحصل
فان حصل فقد حصل لا لمرجح وقد تم ان وقوع الممكن لا عن مرجح محال فيمتنع حصوله واذا لم يحصل لابد من
حصول هذا الطرف ضرورة انه لا خروج عن احد طرفي النقيض الثالث ان عند حصول ذلك
المرجح

المرجح الى هذا الطرف لا يخلو اما ان يمتنع حصول الطرف الآخر او لا يمتنع فان كان الاول وجب حصول الفعل
وان كان الثاني فحصوله عند حصول ذلك المرجح لا يمتنع حصول الفعل تارة ولا حصوله اخرى وكل ما كان ممكنا
لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض تارة واقعا واخرى غير واقع فاختصاص احد الوقتين بالوقوع والثاني
باللاوقوع اما ان يتوقف على انضمام قيد زائد اليه او لا يتوقف فان توقف لم يكن الذي حصل اولا تمام
المرجح لانه كان لابد معه من هذا القيد لكنا فرضنا انه الكامل قبل هذا القيد كان كلامنا في حصول هذا الترجيح
هذا خلف وايضا فيعود التقسيم في المجموع الى الكامل من المرجح اولا ومن هذا القيد فان لم نفرض الرجحان ...
افضى الى ... ولزم التسلسل وهو محال وان وصل الى المقصود والا فان كان اختصاص احد الوقتين بالوقوع
لا يتوقف على انضمام قيد زائد اليه بل كان حاصلا اولا يعني ان نسبة ذلك المرجح الذي كان حاصلا اولا الى وقتي
الوقوع واللاوقوع بالسوية فيلزم رجحان طرفي الممكن المتساويين على الآخر من غير مرجح وهو محال واما
السؤال الثالث وهو قوله استغناء الممكن عن المرجح محال في حق القادر ام في حق غيره قلنا مطلقا
والعلم به ضروري واما الهارب فلا نسلم انه يختار احد الطريقين لا لمرجح بل الله تعالى يخلق فيه ارادة ضرورية
لسلوك احد الطريقين دون الآخر فاما اذا لم يخلقها فيه توقف **المتن** اذا عرفت هذا فنقول اما لما
اعترفنا بان الفعل يتوقف لحصول الداعي **الشرح** لما قرر المصنف ما ذهب اليه في هذه المسألة اراد ان
يبين ان ما ذهب اليه اولى بالاختيار من سائر المذاهب في هذه المسألة وبيانه هو ان يقال بان العبد
موجد للافعال يلزم منه مخالفة كثير من الآيات الدالة على اضافة الاشياء بالكلية الى الله تعالى مثل قوله
هل من خالق غير الله والله خالق كل شيء والله خلقكم وما تعملون قل كل من عند الله الى غير ذلك من الآيات
والقائل بعدم تأثير القدرة بالكلية عن العبد يلزم منه منافاته لكثير من الآيات ومن الافعال التي فيها اضافة
الافعال الى العباد مثل قوله جزاء بما كانوا يعملون جزاء بما كانوا يكسبون اليوم تجزى كل نفس بما كسبت
وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون الى غير ذلك من الآيات اما اذا قلنا بان الفعل لابد من حصوله
عند مجموع القدرة والداعية للعبد فقد اعترفنا بان العبد فاعل للفعل فلا يلزم منه مخالفة الآيات الواردة
باضافة الافعال في اضافة الافعال الى العباد واذا قلنا بان المؤثر في الفعل مجموع الداعي
والقدرة فقد حصل ذلك المجموع بخلق الله وايجاده ومشيئته فقد اعترفنا ان الكل من الله فلا جرم لا
يلزمنا مخالفة شيء من الآيات الواردة في ان الكل واقع بخلق الله وتكوينه فثبت ان هذا المذهب اولى
بالاختيار من سائر المذاهب المذكورة واما انه اولى من مذهب الاستاذ ابي اسحق فلظهور فساد لوازمه
صحة مذهبه وهو وقوع مقدور بين قادرين وقد عرفت في باب التوحيد استحالته واما انه اولى
من مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني فلان مذهبه ضعيف ايضا وذلك لان حصول الاختيار للعبد لجعل ذلك الفعل

طاعة دون جعله معصية لا بد له من مرجح وذلك المرجح اما ان يكون من الله او من العبد او لا من الله ولا من العبد
ويعود الكلام المذكور بعينه فيه وايضا فكل دليل دل على استحالة وقوع الفعل عن العبد بعينه يدل
على استحالة وقوع ما اتصف بقدرته فبطل القول بذلك وما استدلت به على استحالة وقوع الفعل بقدرة العبد
على سبيل الاستقلال امور احدها لو كان العبد قادرا على ايجاد بعض الممكنات لكان قادرا على كل
الممكنات لان المصحح للمقدورية هو الامكان وهو عام فيجب عموم الصحة وقد تقدم تقرير ذلك واللازم
منتف اجماعا فينتفي الملزوم وثانيها لو كان العبد موجدا لافعاله بنفسه لكان عالما بتفاصيلها
اذ لو صح الايجاد من غير علم بطل دليل اثبات علمه تعالى وهو ان الشاهد ان ايجاد الشيء لا بد وان يكون
عالما به والعلم به ضروري لكنه غير عالم بتفاصيلها اما اولا فمن حال النائم واما ثانيا فلان الفاعل
للحركة البطيئة قد يفعل السكون مع انه لا شعور له به فوجب ان لا يكون موجدا لها وثالثها انه اذا اراد
العبد تحريك جسم واراد الله تسكينه فاما ان يقعا او لا يقع شيء منهما وهما باطلان على ما مر في مسئلة التوحيد
او يقع احدهما دون الاخر وهو باطل ايضا لان القدرتين متساويتان في الاستقلال بذلك المقدور والاولوية
حقيقة الفعل المتفاوت فاذا القدرتان بالنسبة الى اقتضاء وجود المقدور على السوية وانما التفاوت
في ان الله تعالى قادر على غير ذلك من المقدورات واذا كان كذلك استحال الترجيح ورابعها ان الفعل
الاختياري لا يقع الا بعد تعلق القصد والاختيار به والكافر لا يقصد ولا يختار الا الجهل
لانه لا يقصد الا العلم والصدق فكان يجب ان لا يحصل له الا العلم والصدق فلما قصد العلم وحصل له الجهل
علمنا ان ذلك ليس بايقاعه بل بايقاع غيره واما السمع فانه تابع للعلم بكون
العبد موجدا لافعاله على ما صرحنا الى الآن لما ورد ما يصادمه من الكتاب اراد ان يذكر ما ذكره
ويجيب عنه فقد عرفت ان من المعتزلة من ادعى العلم الضروري بكون العبد موجدا لافعاله بنفسه ومنهم
من يقول بانه استدلالي اما الذين ادعوا الضرورة فيه فقد احتجوا بما ذكره المصنف هنا وتقريرها ظاهر ولا
نشتغل بشرحه اما ما ذكره من انكر استدعاء الضرورة في كون العبد موجدا لافعاله بنفسه فقوله
ان تصور التصديق مسبوق بالتصور فبينوا اولا ما معنى كون العبد موجدا لافعاله بنفسه ثم ادعوا الضرورة فيه
فنقول ان اردتم بكونه فاعلا للفعل بمعنى انه قادر على الامرين اعني الفعل والترك وان نسبة قدرته الى الكل
ولعدم الفعل والترك على السوية ثم انه حال كون قدرته بالنسبة اليهما على السواء يصدر منه الفعل من
غير ان يقترن اليه داعية الفعل ومن غير ان يخصص ذلك القادر هذا الفعل بمرجح البتة فهو ممنوع بل
بديهية العقل شاهدة باستحالة صدور الفعل عنه في تلك الحالة وان عنيتم به ان عند انضمام الداعية المرجحة
الى القدرة ~~عند انضمام الداعية المرجحة الى القدرة~~ يصدر عنه الفعل لا محالة فذلك عين مذهبنا فانه لما كان
عند

عند اجتماع القدرة والداعية يجب الفعل وعند انتفائهما او انتفاء واحد منهما او احدهما امتنع الفعل فيكون الافعال كلها
بقضاء الله وقدره لا محالة والله اعلم واعلم ان الفرقة الاخرى من المعتزلة وهم الذين قالوا كون العبد موجدا
لافعاله بنفسه ليس بضروري بل هو استدلالي احتجوا على صحة مذهبهم بالمعقول والكتاب والسنة والاجماع
اما المعقول فمن وجوه احدها انهم قالوا لولا الاستقلال بالفعل لكان الامر والنهي باطلا وثانيها
ان القول بان الله هو الخالق لافعال العباد يسد باب اثبات العلم بالصانع فانه لا يمكن اثبات العلم به الا بان
نقول العالم محدث فيحتاج الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في هذا القياس
لا يمكنه هذا الاستدلال ويسد باب النبوة وذلك لانه اذا كان تعالى هو الفاعل لجميع القبائح امتنع ان يظهر
المعجز على الكذابين فلا يميز النبي الصادق من الكاذب وثالثها لو خلق الله الكفر في الكافر لكان
قد خلقه للعذاب المؤبد فلم يكن له عليه نعمة وليس كذلك لقوله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا فان قيل
لله تعالى عليهم نعم دنياوية قلت اللذات الدنيوية بالنسبة الى العذاب المؤبد كالقطرة بالنسبة الى البحر
وذلك لا يعد نعمة الا ترى ان من جعل السم في الحلواء فانه لا تعد اللذة الحاصلة في تناوله نعمة فكذلك هنا
ورابعها لو خلق الظلم في الظالم لقبح وصفه بكونه ظالما لانه لا معنى للظالم الا فاعل الظلم ولما صح وصف
العبد بكونه ظالما علمنا انه لم يخلق فيه ذلك وخامسها لو خلق الكفر في الكافر ثم كلفهم بالايمان
كان ذلك تكليفا بما لا يطاق وانه غير جائز لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وسادسها لو كان الله
هو الخالق لافعالهم لما استحقوا الثواب والعقاب واما الكتاب فمنه قوله تعالى فتبارك الله
احسن الخالقين وكذلك جملة الايات المشتملة على اثبات الفعل للعبد مثل قوله واني لغفار لمن تاب وآمن
وعمل صالحا الاية وقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه وقوله تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات
كالمفسدين في الارض وبالجملة فكلما في القرآن من الاوامر والنواهي والوعد والوعيد ووصف العباد بكونهم
محسنين او مسيئين يدل على كونهم فاعلين واما السنة فقوله صلوات الله عليه كل ميسر لما خلق له
وقوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله واما الاجماع فهو ان الرضا بقضاء الله واجب بالاجماع فلو كان الكفر
بخلق الله لكان واقعا بقضائه فكان يجب الرضا به والرضا بالكفر كفر والجواب عن الاول ان هذا السؤال
لازم عليكم من وجوه الاول ان علم الله تعالى بعدم الايمان ووجود الايمان متضادان فيكون الامر
بالايمان مع قيام العلم بعدم الايمان امرا بالجمع بين الضدين اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى كان عالما
من الازل الى الابد بان ابا لهب لا يؤمن ثم انه كان يامره بالايمان فكان هذا امرا بالجمع بين المتنافيين فالقول
بتكليف ما لا يطاق لازم عليكم في مسئلة العلم كما انه لازم علينا في مسئلة خلق الاعمال فلا جواب لكم عن هذا
الالزام في الايمان يلتزموا ~~لازم عليكم في مسئلة العلم كما انه لازم عليكم~~ في مذهب هشام بن الحكم وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء

قيل وهو محال لانكم تشككون في ان يقولوا بعد النفوس ان من الالزام انه تعالى اخبر عن بعض الكفار بانهم لا يؤمنون
اصلا بقوله ان الذين كفروا سواء عليهم الى قوله لا يؤمنون فلو آمنوا لصار خبر الله كذبا والكذب عليه محال
اتفاقا عندنا فلانه نقص وانتم عندكم فلانه يدل على الجهل او الحاجة وهما محالان والمفضي الى المحال محال فكان صدور
الايمان منهم محالا مع انهم كلفوا به وان شئت قلت في الالزام انه كلفهم بالايمان واخبر بانه لا يؤمن ومن الايمان
هو التصديق بكل ما اخبر عنه فيكون قد كلفهم بعدم ايمانه وذلك الى ايمانه فيكون ابو لهب مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن
والرابع في الالزام ان التكليف على العبد ان كان حال استواء الداعيين امتنع الفعل لان يقع بالترجيح حال
الاستواء تكليفا بالمحال وان كان حال رجحان احدهما على الاخر كان الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا
ولا قدرة على الواجب ولا على الممتنع واعلم بان اصحابنا عارضوا المعتزلة بامرين احدهما ان الذوات عندهم
ثابتة في الازل فلا يكون للعبد فيها تاثير والوجود حال والاحوال غير مقدورة عندهم واذا لم تكن الذوات
والوجود مقدورا كان التكليف بالايجاد تكليفا بالمحال الثاني ان الامر يعلم فيه انه حامل فهذا الامر اما ان
يتوجه على العبد حال موجبه فيكون ذلك امرا بتحصيل الحاصل او قبله كونه حاضرا بربه وقبل [illegible] فانه بلا توف
امره فتوجه ذلك الامر عليه يوجب التكليف بالاطاق والجواب عن الشك ان انا لا نثبت العلم بالصانع
بالقياس على افعالنا بل نثبته بالطريق الذي بيناه واما حديث سد باب النبوة فنقول انما يقبح اظهار
المعجز على الكاذب اذا كان الغرض منه تصديق الكاذب لكنه غير متعين لذلك بل جاز ان يكون لغرض
اخر نحو كونه لطفا لاقوام اخر او معجزة لنبي اخر او اجابة لدعوة ولي او تكثير العادة مستمرة او ابتداء عادة فبتقدير
ان يكون الغرض احد ما ذكرناه من الامور لم يكن قبيحا واعلم ان هذا الجواب فيه نظر لانه يقال هب انه اذا
كان الغرض منه شيئا اخر يلزم ان لا يكون ذلك قبيحا في ايديكم لكنكم اذا جوزتم اظهار المعجز على يد الكاذب سواء
كان ذلك لغرض تصديق الكاذب او لغيره من الاغراض المذكورة انسد باب الاستدلال بظهور المعجزات
على صدق الانبياء وذلك سد باب النبوة بل الجواب الشافي عنه ما ذكره امام الحرمين قدس الله روحه
وهو ان المعجز يفيد العلم الضروري بكون المدعي صادقا ولذلك فان من قدح في المعجز انما قدح لاعتقاده انه ليس
من فعل الله بل من باب الحيل والطلسمات لانه سلم كونها من فعل الله ثم قدح في دلالتها على الصدق
فتجويزنا اظهار الله تعالى المعجز على يد الكاذب لا يقدح في هذا العلم الضروري كما ان تجويز انقلاب الاشياء عن
مجاريها العادية لا يقدح في العلم الضروري الحاصل ببقائها على مجاريها وعن الثالث انه ليس نعمه تعالى على الكافر
نعمة غير النعم الدنيوية فان من اعطى السكين لغيره وعلم منه انه يقتل به نفسه لا يكون هذا الاعطاء انعاما عليه
فكذلك لما علم الله تعالى من الكافر ان التكليف يفيده الاستحقاق الابدي للعقوبة فكيف يكون هذا التكليف نعمة
عليه فاذا ليس له عليه انعام ديني وعن الرابع ان عنيتم بالظالم كونه موجدا للظلم فيما بينا فهذا لا يكون الا للشيء على
نفس

نفسه
وان عنيتم به جواز اطلاق لفظ الظالم عليه فذلك غير لازم لان الاسامي توقيفية وعن الخامس ان يكلف بالاطاق
واقع على ما [illegible] وعن السادس ان عندنا الاستطاعة [illegible] لكن نقول ان الشرع لا يفي واما قوله
صار كما انه اصل الى الغير فنقول الخالق هو المقتدر [illegible] فان العبد وان لم يكن فاعلا
واما النصوص الدالة على كون العبد فاعلا من الايات والاحاديث فنقول ان قلنا ان العبد [illegible]
مع انضمام الداعية اليها موجبة للفعل كما هو مذهب المصنف اندفع الاشكال بالكلية وان قلنا بانها غير موثرة
فيه اصلا كما هو مذهب شيخنا الاشعري قدس الله روحه قلنا في الجواب عن الاول ان نقول انها معارضة
بالنصوص الدالة على اضافة الفعل الى الله تعالى مثل قوله الله خالق كل شيء وقوله والله خلقكم وما تعملون
وقوله ختم الله على قلوبهم وقوله تعالى ربنا واجعلنا مسلمين لك وقوله وما بكم من نعمة فمن الله والايمان
نعمة فوجب ان يكون الله فاعلا للايمان فيكون فاعلا للكفر ايضا لعدم القائل بالفصل الطريق الثاني
هو انا وان نفينا كون العبد موجدا للافعال نفسه لكنا لا ننفي كونه مكتسبا ثم في الكسب قولان احدهما ان
الله تعالى اجرى عادته بان العبد لو اختار الطاعة فانه تعالى يخلقها فيه وان اختار المعصية فانه تعالى يخلقها
فيه واذا كانت المكنة بهذا المعنى حاصلة فلم لا يكفي ذلك القدر في حسن اضافة الفعل الى العبد وهذا هو الجواب
الذي اعتمد عليه شيخنا الاشعري [illegible] ان ذات الفعل بخلق الله لكن صفة كونه طاعة او معصية بكسب
العبد فلم لا يكفي [هذا القدر] في صحة اضافة الفعل اليه وقد عرفت ان هذا القدر [illegible] وعرفت ايضا ضعفه
ولنا ان نقول [illegible] على الاول ان الله تعالى انما انزل القران ليكون حجة على الكافر لا حجة لهم
ولو كان المراد من الايات التي ذكرتموها كون افعال العباد بخلق الله لقالت الكفار للرسول عليه السلام كيف تامرنا
بالايمان وقد خلق الله فينا الكفر وطبع على قلوبنا وكان ذلك قادحا في نبوته ولما لم يكن كذلك علمنا انه
ليس المراد ما ذكرتموه وعن الثاني ان العبد لا يخلو اما ان يكون مستقلا بادخال شيء في الوجود او لم يكن فان
كان الاول فقد سلمتم قول المعتزلة وان كان الثاني كان العبد مضطرا لانه تعالى اذا خلق في العبد حصل لا محالة
واذا لم يخلق امتنع حصوله فيه فيكون مضطرا فلا يكون له كسب فيه فان قيل الكسب عندنا عبارة عن الفعل
الذي يقع بقدرة الله لكنه يكون مقارنا لقدرة العبد ومتعلقا بها فعلى هذا لا يلزم من كونه مضطرا انتفاء
اسم الكسب عنه بهذا التفسير قلنا [illegible] تعلق القدرة الحادثة على تعلقها [illegible] ان وقع بالعبد
فما عنيتم [illegible] بالتاثير في قدرة العبد او بانه فلا يكون ذلك [illegible] اصلا فلا يكون له فيه كسب البتة
اللهم الا ان [illegible] على [illegible] ليس امرا ثبوتيا فلا يلزم من اضافته الى العبد كونه
[illegible] والاختيار [illegible]
زائدا عليه ولزم التسلسل المسالة الثانية في اثبات القدرة للعبد الى [illegible]

اعلم ان الناس اختلفوا في القدرة فقال قوم انها عبارة عن نفس المزاج وهو باطل لان المزاج كيفية متوسطة
من الكيفيات الاربع هي من جنسها الا انها اضعف منها بسبب انكسار بعضها بالبعض ولما لم يكن القدرة
من جنس تلك الكيفيات علمنا انها ليست بمزاج وقالت الفلاسفة انها عبارة عن سلامة الاعضاء
عن الآفات وكان المصنف جعل القدرة عبارة عن مجموع هذين المعنيين فقال انها عبارة عن سلامة البنية و
اعتدال المزاج وذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه الى ان القدرة صفة متوسطة قائمة بالقادر مغايرة لسلامة
البنية ولاعتدال المزاج واحتج المصنف على صحة مذهبه بان قال نحن نميز بالضرورة بين
بدن الانسان الصحيح الاعضاء السليم عن الآفات القادر على الحركات والسكنات وبين المريض العاجز عن
الفعل فتلك التفرقة ان كانت عائدة الى سلامة البنية واعتدال المزاج فهو المطلوب وان كانت عائدة الى صفة
اخرى وراء ما ذكرناه فهو محال على ما سنبين فساد هذا المذهب وان كانت عائدة الى شيء آخر غير ما ذكرناه فلا بد
من افادته لنتكلم عليه وقد احتج الشيخ الاشعري على ان القدرة صفة اخرى وراء ما ذكره المصنف بما ذكر في الكتاب
وتقريره هو ان نقول نحن نميز بين حركة القادر السليم الاعضاء وبين حركة المرتعش والزمن المقعد ان حركة
القادر موافقة لارادته مستقيمة منظومة ولا كذلك حركة المرتعش ولا الزمن فانه عاجز عن الحركة فلولا انه
اختص القادر السليم بصفة موجبة لتلك الحركة المنظومة الموافقة لارادته والا لم يكن اختصاصه بذلك اولى من اختصاص
المرتعش والزمن بذلك فلما اختص السليم القادر بذلك دل ذلك على وجود صفة موجبة له وهي المسماة بالقدرة
فيقال لما فرغ من تقرير حجة الشيخ الاشعري نصرا لمذهبه شرع
في الاعتراض عليها وتقريره هو ان نقول لا نسلم وجود هذه التفرقة وذلك لان هذه التفرقة لو حصلت فاما ان يكون
حصولها قبل حصول الفعل او حال حصوله او بعده والاقسام باسرها باطلة فوجب القول بامتناع هذه
التفرقة اما القسم الاول فلان القدرة عندكم لا تثبت قبل الفعل بل انما تثبت معه فلو كانت التفرقة
حاصلة قبل وجود الفعل انما كان لاجل القدرة التي هي مقارنة للفعل يلزم ان يكون سبب الشيء متأخرا عن
مسببه وهو محال واما القسم الثاني فلان حال حصول الفعل يمتنع الترك لان حال حصول
الفعل كان الفعل موجودا فلو حصل الترك ايضا لزم اجتماع النقيضين فاذن لا فرق في عدم القدرة
على الترك حال حصول الفعل بين القادر والعاجز واما القسم الثالث فظاهر اذ لا قدرة
للعبد على الفعل المعدوم واعلم ان الجواب عن هذا الاعتراض بوجهين الاول ان التفرقة الذي
نجده في انفسنا معلوم بالضرورة وما ذكرتم من قبيل التشكيك في الضروريات فلا يستحق الجواب الثاني انا نختار
القسم الثاني قوله لا فرق في عدم القدرة على الترك بين القادر والعاجز حال حصول الفعل قلنا مسلم
لكن لم قلتم بان هذا يبطل الفرق الذي نجده من انفسنا بالضرورة وهذا لانه لا قدرة للمرتعش على تلك الحركة
والمختار

له قدرة وارادة ويانى انه لا قدرة له لو اعدمنا على الترك حال وجود الفعل واما قوله
له ان تدعي حصول هذه التفرقة الى اخره فهذا تقرير السؤال على مذهبنا بحيث لا يلزم منه فقال
متى تدعون حصول هذه القدرة للعباد تدعون حصولها له حال ما خلق الله القدرة فيه على الفعل او قبلها او بعده
اذ فعل العبد عندكم مخلوق لله وليس للعبد فيه اثر البتة والاول محال لان حصول الفعل حال ما خلقه الله
ضروري والثاني محال لان حصول القدرة قبل ان يخلق الله تعالى ايضا محال عندكم والثالث محال لان المعدوم
لا قدرة للعبد عليه ولا يصلح قدرته للاعادة ولا يصلح قدرته للاعادة واعلم ان المختار اصحابنا ان هذا الامتياز
يحصل حال ما خلق الله الفعل قوله حصول الفعل حال ما خلقه الله ضروري فنقول ان اراد به انه لا بد من حصول
الفعل فهذا مسلم لكن لم قال انه غير مقدور وان اراد بكونه ضروريا انه غير مقدور فهذا محل النزاع فلا يصح ان
يجعل دليلا على بطلانه سلمنا حصول التفرقة لكن لم لا يجوز ان يقال الى اخره
اعلم ان المصنف منع اولا حصول التفرقة المذكورة وبين عدم حصولها بالطريقة المذكورة والآن ساعد على
حصولها لكنه يقول لم لا يجوز ان يكون تلك التفرقة عائدة الى مجرد اعتدال المزاج وتقريره هو انه اذا جمع الحار والبارد
والرطب واليابس انكسرت سورة كل واحد منها بسورة الآخر وحدثت من ذلك كيفية متوسطة بينها معتدلة
فيكون تلك التفرقة عائدة الى تلك الكيفية المعتدلة وقد عرفت ضعف هذا الاحتمال والذي عندنا
ان العلم بحصول هذه التفرقة ضروري الى اخره لما بين بطلان كون تلك الصفة مغايرة للاعتدال
المزاجي اشار بالصادر الى اتفاق التفرقة التي حصلت بين القادر والعاجز ضرورية وتلك التفرقة عائدة الى سلامة المزاج
واعتداله ثم ان تلك القدرة بهذا التفسير الصالحة للفعل متى انضم اليها الداعية الموجبة لترجيح الفعل على الترك
صار مجموعهما علة للفعل كما اختاره في الملخص ثم لما
الملخص الا انه قال ابو الحسن الاشعري الاستطاعة
او وجد الا مع الفعل الى اخرها لما فرغ من اثبات القدرة للعبد شرع في بعض احكامها
فمن جملتها انها مقارنة للفعل ويستحيل وجودها قبله على ما ذهب اليه شيخنا الاشعري وذهبت المعتزلة والكرامية
والكرامية الى ان القدرة قبل الفعل واختلفت المعتزلة في وجودها مع الفعل فذهب بعضهم الى انه يمتنع بقاؤها
الى حال الفعل وقالوا القول ببقائها بمنزلة القول بصعود السطح بلا سلم بعد افتراقه ومنهم من قال
انه يجوز بقاؤها حال حصول الفعل اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف اختار في الكتاب كونها حاصلة قبل
الفعل لا مع الفعل فيكون القدرة حاصلة قبل الفعل لا معه لانه ثم هو غير كاف في تحقق الفعل بل لا بد معها من انضمام الداعية
اي ومتى انضم اليها اي فاذا انضمت الداعية الجازمة اليها صار مجموع القدرة والداعية علة للفعل حتى يصير الفعل مقارنا
لها ضرورة وجوب تحقق الاثر عند حصول العلة اذا عرفت هذا فنقول من ذهب الى ان الاستطاعة قبل الفعل
فذلك صحيح من حيث ان اعتدال المزاج وسلامة الاعضاء الذي هو القدرة سابق على الفعل ومن قال بان القدرة

والاعضاء ... وذلك لان القوة ... الفعل ... واعتدال المزاج وسلامة ... واعتدال المزاج

مقارنة الفعل فقوله ايضا صحيح من حيث انه عند حصول القدرة وانضمام الداعية اليها يجب الفعل
لوجوب مقارنة الاثر مع المؤثر التام فيعلم ان كلا واحد من التوجيهين صحيح بالاعتبار من الحكم ذكر بعد المجموع
ما اشار اليه في هذا المقام ولنذكر حجة كل واحد من التوجيهين اما حجة القول الاول الذي هو اختيار الشيخ ابي الحسن
الاشعري فهي من حيث النقل ومن العقل اما النقل فقوله تعالى انك لن تستطيع معي صبرا دل ذلك على ان الاستطاعة
مع الفعل اذ لو كانت حاصلة قبله لكانت استطاعة موسى عليه السلام على الصبر حاصلة قبل الصبر فلزم ان يصح قوله لما كان
الخضر ان يقول له انك لن تستطيع معي صبرا واما من المعقول فلان العرض لا يبقى زمانين لان البقاء صفة فلو بقي
العرض لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل على ما مر اذا ثبت هذا فنقول لو تقدمت القدرة على الفعل فلا يخلو اما
ان تبقى الى حال وجود الفعل بها او لا تبقى والاول باطل لما مر ان العرض لا يبقى زمانين والثاني باطل ايضا لان الفعل
حينئذ لا يكون مقدورا اذ يمتنع وقوع الفعل بالقدرة المعدومة ولو جاز ان يكون العدم مؤثرا لجاز ان يكون صانع
العالم عدما محضا وهو محال ولنا حجة القول الثاني الذي هو اختيار المعتزلة فمن النقل قوله والعقل اما النقل
فقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا التمسك به ان القدرة لو كانت مع الفعل لكان من لم يحج لم يكن
مستطيعا للحج فلا يتناوله التكليف فيلزم ان كل من لم يحج لا يصير مأمورا بالحج بسبب هذه الاية وذلك باطل ولنا
العقل فلان الكافر حال كفره مكلف بالايمان فلو لم يكن قادرا على الايمان حال كونه كافرا كان ذلك تكليفا
بالاطاق والجواب عن الاول ان هذا لازم عليكم وذلك لان القادر اما ان يصير مأمورا بالفعل قبل حصول
الداعي او بعده والاول تكليف بما لا يطاق لان الفعل عندكم موقوف عليه والثاني فنقول الفعل
واجب الحصول فلا يكون في التكليف به فائدة واذا كانت الاستطاعة منتفية في اي البيت وجب ان لا يتوجه
التكليف المذكور في الاية ومن الثاني ان تكليف ما لا يطاق واقع لما مر من الاشارة اليه وما سيأتي المبحث
المبحث الرابع قال ابو الحسن الاشعري القدرة لا تصلح للضدين الى اخرها اعلم ان هذه المسائل فرع
المسألة السابقة ومتفرعة عليها اذا عرفت هذا فنقول القدرة الحادثة عند شيخنا الاشعري لا تتعلق الا بمقدور واحد
لانها انما توجد مقارنة للفعل فلو تعلقت بالضدين لزم وجود الضدين معا وهو محال وعند المعتزلة القدرة الحادثة
تتعلق بالمتضادات والمختلفات واتفقوا على ان القدرة الواحدة لا يتأتى بها ايقاع مثلين في محل واحد في وقت واحد
واما الفلاسفة فلهم تفصيل في هذا الباب قالوا ان كان المراد بالقدرة هذه القوة التي هي مبدأ الافعال التي تسمى
وحينئذ فقد صدقوا لان هذه القوة متى كانت مترددة بين الضدين لم يصدر عنها احدهما لانه ليس احد
الجانبين اولى من الاخر وحتى خرجت عن حد التردد ولم يكن قيده على الضدين وان اراد وا بها ان القدرة التي هي
مبدأ لو انضم اليها مرجح تبين حقيقتها لا تتقدم على الفعل فهو باطل بالضرورة هذا ما يتعلق بنقل المذاهب
والتحقيق في هذا الباب ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى لان كان المراد بالقدرة اعتدال المزاج وسلامة الاعضاء فلا
شك

فلا شك ان القدرة بهذا المعنى صالحة للفعل والترك وان كان المراد ان القدرة بدون انضمام الداعية يستحيل ان يكون
مصدرا للشيء وان الداعية اذا انضمت الى القدرة فلا يكون مجموعهما صالحا للضدين فهو حق لان عند ذلك المجموع يصير
الفعل ضروريا والترك مستحيلا فكيف يكون ان يقال انه صالح للترك ايضا وقد احتج الشيخ الاشعري على ان القدرة
غير صالحة للضدين بان القدرة عبارة عن التمكن ومفهوم التمكن من الحركة مغاير لمفهوم التمكن من السكون فيكون القدرة
على الحركة مغايرة للقدرة على السكون فلا يكون القدرة الواحدة صالحة للحركة والسكون بل لا بد من وجود قدرتين
وهو المطلوب والاعتراض عليه لا نسلم ان القدرة عبارة عن التمكن بل القدرة عبارة عن صفة من لوازمها التمكن
وايضا فانا نقول ان القدرة على الحركة من حيث هي قدرة على الحركة مغايرة للقدرة على السكون من حيث هي قدرة
على السكون لكن القدرة التي هي الصفة بدون اضافتها الى الحركة والسكون متعلقة بهما وان كان المراد ذلك فلا خلاف
في تعدد القدرة بهذا التفسير وان كان الثاني فما الدليل على ان القدرة المنسوبة الى الحركة بدون اعتبار النسبة
مغايرة للقدرة المنسوبة الى الحركة بدون اعتبار النسبة فان النزاع ما وقع الا فيه واما المعتزلة فقد
احتجوا على صحة مذهبهم بان قالوا لو كانت القدرة لا تتعلق الا بمقدور واحد لكان العبد ملجأ اليه وهو باطل
اما اولا فلان الانسان يحس من نفسه المكنة من الفعل والترك ولو لم يكن له قدرة على الترك لما احس بالمكنة
من نفسه واما ثانيا فلان القادر على الشيء ينبغي ان يتخير بين الاقدام والاحجام وانما يتحقق هذا بين الضدين
ومن الاجابات ما ذكرتم في دليل الدخول وليس من شرط الدخول القدرة على الشيء القدرة على تركه وسبيل تعلق
القدرة الحادثة بمقدورها كسبيل تعلق العلم بالمعلوم وليس من شرط تعلق العلم بالمعلوم ان يتعلق بضده
المبحث الخامس قال ابو الحسن الاشعري العجز صفة قائمة بالعاجز الى اخره
لما فرغ من اثبات القدرة وذكر احكامها شرع في البحث عما يقابلها وهو العجز وقد اختلفوا فيه فذهب شيخنا ابو الحسن
الاشعري الى انه صفة قائمة بالعاجز وان التقابل بينه وبين القدرة تقابل الضدين فعلى هذا يكون كل واحد منهما
وجوديا وزعمت الفلاسفة انه عدمي وان التقابل بينه وبين القدرة تقابل العدم والملكة وتحقيقه ان العجز عبارة
عن عدم القدرة عما من شأنه ان يقدر على الفعل وهذا هو الذي اختاره في الكتاب وقد احتج على ذلك
بانا متى تصورنا عدم القدرة بالنسبة الى شخص حكمنا بكونه عاجزا وان لم نعقل وجود صفة ولو كان العجز امرا وجوديا
لما امكننا الحكم بالعجز عند تعقل عدم القدرة من غير تعقل امر اخر وراءه واحتج المتكلمون على انه وجودي
بان قالوا ليس جعل العجز عبارة عن عدم القدرة اولى من العكس فاما ان يقال كل واحد منهما وجودي وهو باطل
او كلاهما وجودي وهو المطلوب اعترض المصنف على هذا فقال دل الدليل على ان القدرة صفة وجودية
ولم يدل الدليل على ان العجز وجودي فجعل العجز عبارة عن عدم القدرة اولى من العكس ويمكن ان يقال في بيان
ان العجز صفة وجودية هو انا نحس عجزنا عن امور وهذا الاحساس ليس بعدم صرف فلا بد وان يكون وجوديا

المبحث السادس اتفق المتكلمون على ان القادر كما يقدر على الفعل يقدر على الترك الا ان   وهو المطلوب
لا يخفى ان القادر لا بد وان يقدر على ترك الفعل كما انه يقدر على تحقيق الفعل وعليه اتفاق
المتكلمين الا انهم اختلفوا في تفسير الترك وحاصل ما ذكر فيه عبارتان وعلى كل واحد منهما اشكال العبارة الاولى
قالوا الترك عبارة عن ان لا يفعل شيئا اصلا والكلام على هذه العبارة من وجهين ذكرهما في الكتاب اما الاول
فهو ان القدرة صفة شانها التاثير في الاثر والعدم عبارة عن نفي حصول الاثر فلو تعلقت
القدرة بالعدم لصار اثرها نفيه لزم ان يصدق على العدم انه اثر للقدرة من حيث ان القدرة تعلقت به وان
يصدق عليه انه ليس باثر من حيث انه عدم فيصدق عليه انه اثر وليس باثر وذلك جمع بين النقيضين وهو
محال الاشكال الثاني على هذه العبارة ان العدم الاصلي باق عند فعل الترك والباقي حال بقائه يستحيل
ان يكون مقدورا ضرورة ان تكوين الكائن محال فظهر من هذين السؤالين ان العدم يستحيل ان يكون مقدورا نظرا
الى كونه عدما ونظرا الى كونه باقيا فلا يتصور كون القادر قادرا على الترك العبارة الثانية انهم قالوا
الترك عبارة عن فعل الضد والكلام على هذا ايضا من وجهين الاول انا نعلم بالضرورة الفرق بين
ترك الفعل بالكلية وبين فعل الضد ولذلك فانه يمكن تحقق احدهما دون الآخر فان المستلقي على قفاه ولم يفعل
فعل الصلاة يصدق عليه انه لم يفعل شيئا البتة ولم يصدق عليه انه فعل شيئا فلا يصح ان يقال انه
فعل ضد الفعل واذا صدق احد هذين الامرين دون الآخر يستحيل ان يقال ان احدهما هو عين الآخر واما
الثاني فلان المتكلمين اتفقوا على ان الباري تعالى كان تاركا لايجاد العالم في الازل فلو كان ترك الشيء عبارة عن
فعل ضده يلزم ان يكون الله سبحانه وتعالى فاعلا لضد العالم في الازل ولو كان كذلك لكان ضد العالم ازليا والازلي
يمتنع زواله فكان يجب ان لا يدخل العالم في الوجود ابدا وقد دخل في الوجود هذا خلف وفيه نظر لان الازلي انما
يمتنع زواله بشرط الوجود لا مطلقا فلم قلتم بان ضد العالم لو كان ازليا لكان يمتنع الزوال وانما يكون كذلك
ان لو كان موجودا فلم يلزم بانه كذلك واعلم ان المصنف لصعوبة الاشكال في هاتين العبارتين قال
والاصوب ان يدعى الضرورة في كون القادر قادرا على الفعل والترك والتردد في ان الترك هل هو عبارة
عن عدم الفعل او عن فعل الضد لا يقدح في ذلك العلم الضروري   المبحث السابع قال اهل السنة
لا يمتنع تكليف ما لا يطاق الى آخرها   اعلم ان هذه المسألة فرع المسألة التي سبقت وهي مسألة التحسين
والتقبيح فمن قال بان الحسن والقبح لا يثبت الا بالشرع جوز تكليف ما لا يطاق وهو قول اهل
السنة ومن قال بالتحسين والتقبيح العقليين قال يستحيل التكليف بما لا يطاق لانه قبيح عقلا
وهذا هو مذهب المعتزلة وقد احتج الاصحاب بوجوه ذكرها في الكتاب وقد اشرنا الى بعضها في مسألة
خلق الاعمال الاول منها هو ان نقول علم الله تعالى بعدم ايمان من قدرنا انه ما صدقه ان يحدث
[illegible]

[illegible]

ايمان مع ايمانه ضدان لانا لا نعني بالضدين الا الامرين اللذين يمتنع اجتماعهما والايمان هذا الشخص مع علم الله بعدم
ايمانه مما يمتنع اجتماعهما في الوجود ضرورة ان ما هو خلاف علم الله فهو محال الوقوع فيكون عدم ايمانه واجبا
ولا يخفى ان عدم الايمان لا يجامع الايمان فيلزم التنافي بالتضاد واذا عرفت هذا فنقول لا شك بانه تعالى امر
جميع الكفار بالايمان فيكون ذلك الشخص داخلا في التكليف بالايمان فيكون تكليفه به تكليفا بالجمع بين الايمان
وبين العلم بعدم الايمان الذي لا ينتفي فيلزم التكليف بالجمع بين الضدين وهو تكليف بما لا يطاق
الثاني انه كلف ابا لهب بالايمان الى آخره   هذا هو الوجه الثاني في جواز تكليف ما لا يطاق وتقريره
هو ان يقال انه تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن جملة الايمان هو الايمان بجميع كتب الله المشتملة على الاخبار
التي من جملة الاخبار هو ان ابا لهب لا يؤمن بل يموت على الكفر فقد صار ابو لهب مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن
وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين   الثالث انا بينا الى آخره   تقرير هذا الوجه انه تعالى
انا بينا في مسألة خلق الاعمال ان القدرة والداعي من خلق الله تعالى ثم انهما يوجبان الفعل واذا كان كذلك فيكون
قدرة الكافر على الكفر وداعيته له مخلوقان لله تعالى وهما يوجبان الكفر اي بالضرورة فاذا كلفه بالايمان
مع قيام ذلك الموجب للكفر فقد كلفه بما لا يطاق واحتج الخصم بان تكليف ما لا يطاق قبيح معلوم بالضرورة
فيمتنع القول به واجيب بانا لا نسلم ان المحال غير معلوم فيصح ان لا يصح التكليف به اما الاول فلانا لا نعقل
الجمع بين الضدين وايجاد القديم واما الثاني فلان التكليف يستدعي الفهم فاذا قال السيد لعبده تحرك صح ذلك
لان المطلوب معلوم واما اذا قال لا تتحرك لم يصح ذلك لكونه غير معقول والجواب عن الاول ما سيأتي وعن
الثاني ان العلم قد يراد به مجرد تصور الشيء وقد يراد به التصديق فقولكم المحال غير معقول ان اردتم به الاول
فباطل لانا اذا حكمنا على الجمع بين الضدين بانه محال فلولا ان الجمع بينهما متصور لنا والا لاستحال ان نحكم عليه
دون غيره بالامتناع وان اردتم به الثاني فنقول لم قلتم بان ما لا يمكن ان يصدق بامكانه تصديقا مطابقا
لا يجوز التكليف به وهذا النزاع الى آخره   المسألة الثامنة نعلم بالضرورة ان لنا محبوبا ولنا
مبغوضا الى آخرها   اعلم ان الغرض من هذه المسألة والمسألة التي بعدها اثبات التحسين والتقبيح
العقليين في الشاهد وتنبيها عن الغائب وقد قدم على هذا المطلوب مقدمة وهي ان كل محبوب لا يجوز ان
يكون محبوبا لشيء آخر محبوب لكل محبوب لا يجوز ان يكون مبغوضا لمبغوض آخر والا لزم التسلسل او انه الى محبوبات
متناهية وهو الدور اولى من موضوعات غير متناهية وهو الحكم بالتسلسل المطلق محال لان فاذا لا بد
من الانتهاء الى شيء يكون محبوبا لذاته ولجوهره لا لشيء آخر وكذلك لا بد من الانتهاء في المبغوضات الى مبغوض ما يكون
مبغوضا لذاته وحقيقته واذا عرفت هذا فنقول انا لما تصفحنا الامور وتفكرنا فيها وفتشنا محبوباتنا علمنا ان
المحبوب لذاته منها هو اللذة ودفع الالم والغم ولكنا ما سوى هذه الامور من الامور المحبوبة المحتاجة للتبع ما نحن

انما يكون محبوبة لاجل كونها وسيلة الى هذه الامور مثل المال والجاه والتبجيل والعشيرة واما المبغوض
لذاته فهو الالم والحزن والغم ودفع السرور والفرح واللذة وما عداها من الامور المحتملة للضرر فانها انما يكون
مبغوضة لافضائها الى تلك الامور اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان مذهب جمهور اصحابنا ان حسن الاشياء وقبحها
في الشاهد ثابتان بمقتضى العقل اى للعقل مجال في ان يحكم بحسن الاشياء الصادرة منا او قبحها واما في حق الله
تعالى فانه لا مجال له اصلا في ان يتصرف في افعال الله تعالى واحكامه وتكاليفه وان يحكم على شيء منها بالقبح ولا
بالحسن الا بعد ورود الاذن من الشرع وان قدماء الاصحاب من لم ينقل ذلك فقال حسن الاشياء وقبحها سواء كان
في الشاهد او في الغائب غير ثابتة الا بالشرع واما المعتزلة فقد ذهبوا الى ان حسن الاشياء وقبحها معلوم
بالعقل وللعقل مجال في ان يحكم على كل الاشياء سواء كانت صادرة من الله او من العبد اما بالحسن او القبح والحق
عندهم ان حسن الاشياء وقبحها عندهم معلل بذواتها اى القبيح قبيح لذاته في الشاهد والغائب لا لخطاب الشرع والحسن
حسن لذاته لا بالشرع بل الحاكم في ذلك هو العقل ثم ان منهم من فصل مدارك العقل فيما يستقل به في حسن
الامور وقبحها مثل معرفة حسن الصدق والعلم والعدل وشكر المنعم ومعرفة قبح الكذب والظلم والجهل
والعبث وتكليف ما لا يطاق وتعذيب ما لا يستحق التعظيم وكفران النعمة وترك الواجبات وقد لا يستقل العقل
بدركه مثل المستحسنات والقبائح الشرعية واعلم ان من مهمات هذه المسألة البحث عن هذه الامور
فلنبحث عن ماهياتها ثم نرجع الى تقرير ما في الكتاب اما القبيح فقد حده ابو الحسين بانه الذي ليس
للمتمكن منه ومن العلم بقبحه ان يفعله ويتبع ذلك ان يستحق الذم بفعله وقال في حد الحسن ما للقادر عليه
المتمكن منه ومن العلم بحسنه ان يفعله ويتبعه استحقاق المدح بفعله واعلم بان قوله في حد القبيح ليس له ان
يفعله ليس بجيد لان اللام في قوله ليس له يحتمل امورا فانه قد يراد به الاذن والتجويز كما يقال لزيد ان يستمتع بزوجته
وليس لعمرو ان يستمتع بها اى زيد ماذون فيه في ذلك وعمرو ممنوع منه وقد يراد به العجز والقدرة كما يقال
لزيد ان يصارع عمرا اذا كان قادرا وليس له ذلك اذا لم يكن قادرا عليه وقد يراد به كونه موصوفا به كما يقال
لهذا المحل سواد وقد يراد به الحسن والقبح كما يقال لفلان ان يفعل ذلك اى يحسن منه وليس له ان يفعل
اى يقبح منه اذا عرفت هذا فنقول ان كان المراد منه هو الاذن صار معنى القبيح امرا شرعيا لا عقليا
وذلك لا يلائم مذهبه واما الثاني والثالث فظاهر الفساد والرابع يقتضي الدور وان كان المراد
معنى خامسا فلا بد من ذكره لنتكلم عليه واعلم ان له ان يقول المراد من هذا اللام الاذن لكن الاذن العقلي لا الاذن
الشرعي اشكال آخر وهو ان ترك الواجبات من القبائح وهو غير داخل في هذا الحد
لانه لا يصح ان يقال فيه انه ليس للمتمكن منه ان يفعله فان الترك هو عدم فلا يمكن ان يفعل وايضا فانه
اخذ في احد الحدين المذكورين لفظي القبح والحسن معلوم ان القبيح والحسن غنيا عن
التفسير

التفسير واما المدح فقد قيل في حده انه عبارة عن الاخبار عن كونه مستحقا لان يفعل به ما ينفع
او يلتذ به والذم قيل الاخبار عن كونه مستحقا لان يفعل به ما يحزن به ويتألم به واعلم ان هذا التفسير
لا يتصور المدح والذم في حق الله تعالى لاستحالة الفرح والغم عليه وحينئذ يسقط كلام المعتزلة واما
الظلم فقد قيل انه ضرر ليس بمستحق وليس فيه نفع ولا دفع ضرر اعظم منه معلوم او مظنون واما الضرر
فهو الالم او ما يجري مجراه نحو الغم او فوت نفع او ما يؤدي اليه والمنفعة هي اللذة والسرور وما يؤدي اليهما
مثل الذهب والفضة وما يشبههما مثل الجوع والمراد من التفويت منع الشيء من الدخول في الوجود عند
قيام المقتضي او ازالته بعد حصوله واعلم ان على هذا التفصيل ظهر انه يندرج تحت الضرر اقسام عشرة فالالم كما
في الضرب والغم كما في الشتم ومنع اللذة كمنع العجل عن اكل طعام نفسه ومنع السرور كمنع الصاحب
من لقاء اخوانه وازالة اللذة وازالة السرور وهما ظاهران ومنع ما يؤدي الى اللذة كالمنع من الاكتساب ومنع
ما يصحح اللذة كاخذ ماله ومنع ما يؤدي الى السرور كالمنع من الهبة ومنع ما يصحح السرور كما اذا عرفت
هذا فلنرجع الى تفسير ما في الكتاب لما بان انه ثابت بمقتضى العقل في الشاهد الى الى
فذكرنا ان الغرض من هاتين المسألتين اثبات التحسين والتقبيح العقليين في الشاهد
ونفيهما عن الغائب اما الاول فقد احتج المصنف عليه رحمه الله الاول فيه هو ان يقال
اذا ثبت ان من المحبوبات ما هو محبوب لذاته مثل اللذة والسرور ومنها ما يكون محبوبا لغيره كالامور
المفضية الى هذين المحبوبين فاعلم ان المدعى هو ان العقل مستقل بان يحكم بحسن هذه الاشياء اعني اللذة
والسرور وما يفضي اليهما وكذلك ثبت ان من المبغوضات ما هو مبغوض لذاته مثل الالم والغم ومنها
ما يكون مبغوضا لغيره فاعلم ان العقل ايضا مستقل بان يحكم بقبح كل واحد منها سواء ورد به الشرع او لم
يرد وله ان يحكم بوجوب دفع المضرات المعلومات والعلم به ضروري حتى ان من قال ليس كل لذة فان للعقل
ان يحكم بحسنها فان الفسق يفيد نوعا من اللذة مع ان العقل يمنع منه وايضا فليس كل الم فان للعقل ان
يحكم بقبحه فان من الالام ما لا يحكم العقل بقبحها لاشتمالها على انواع المصالح مثل قطع السارق وقتل القاتل
وقطع الجاني وصلب قاطع الطريق وغير ذلك الا ان المصنف استثنى هذا النوع في الكتاب بقوله الا اذا صارت
مآله الى معارضة بغيرها فحينئذ يزول هذا الحكم والتحقيق فيه ان العقل انما يحكم بحسن الشيء من حيث انه لذة
وسرور او مفض اليهما او فيه نفع ومصلحة اذا كان خاليا عن جهة قبيحة اما اذا عارضت جهة كونه لذة وسرورا
ومنفعة جهة اخرى موجبة للقبح فان العقل لا يحكم بحسنه بل يمنع منه وقد يحكم بقبحه لاعتقاده انه يستعقب ضررا
وكذلك انما يحكم بقبح الشيء المؤلم بشرط خلوه عن شيء من المصالح والمنافع اما اذا اشتمل ذلك الالم على نوع
مصلحة فانه لا يحكم بقبحه بل قد يحكم بحسنه الثاني ان القائل بالتحسين والتقبيح بحسب الشرع الى الاخر

هذا هو الوجه الثاني في ابطال التحسين والتقبيح ثم ان قد عرف العقل وقد عرفت ان من اصحابنا
من قال حسن الاشياء وقبحها ان هو من العقاب انما يثبت بمقتضى الشرع فقال لهم القبيح عندكم هو الشي الذي
يلزم من فعله العقاب فهل تعترفون بان العقل يحكم بوجوب الاحتراز عن العقاب وعما يفضي الى العقاب
او تمنعون عن ذلك وتقولون ان وجوب الاحتراز عن العقاب وعما يفضي اليه لا يثبت الا بحكم الشرع لكن القول
بان وجوب الاحتراز انما يثبت بحكم الشرع محال فلابد لكم من الاعتراف بان العقل يقتضي بوجوب الاحتراز عن
العقاب لا الشرع وذلك لانه لو كان الحاكم بذلك الوجوب هو الشرع فحينئذ لا يجب الاحتراز عن ذلك العقاب
الا بايجاب اخر من جهة الشرع يقتضي الاحتراز عن ذلك الفعل الموجب للعقاب لكن هذا الايجاب معناه ايضا
ترتب العقاب على ترك الاحتراز عن ذلك العقاب ثم لا يجب الاحتراز عن ذلك العقاب الا بعد ايجاب اخر
من جهة الشرع يقتضي ترك الاحتراز عن ذلك العقاب وذلك يوجب التسلسل وهو محال ولما بطل ذلك ثبت
انه لا بد من الاعتراف بان الحاكم بوجوب الاحتراز عن الفعل الذي رتب الشرع العقاب على مباشرته هو العقل
لا الشرع لكن العقل لا يقتضي بوجوب الاحتراز عن العقاب اللازم من مباشرة الفعل القبيح الا بعد الحكم
بقبح ذلك القبيح وهو المطلوب البحث التاسع في بيان ان العقل لا مجال له في ان يحكم في افعال الله
بالتحسين والتقبيح الى اخرها لما قرر المصنف ان التحسين والتقبيح ثابت في الشاهد بمقتضى
العقل اراد ان يقرر انهما غير ثابتين في الغائب بحكم العقل اي ليس للعقل ان يحكم في افعال الله سبحانه وتعالى واحكامه
بالتحسين والتقبيح واعلم انا قد بينا ان السرور واللذة وما يفضي اليهما او الى احدهما محكوم من جهة العقل بالحسن
وكل ذلك داخل في المنفعة فان العقل انما يحكم بحسن هذه الاشياء لان كل ذلك جلب للمنفعة او وسيلة اليه
وكذلك انما يحكم بالقبح على الالم والغم وما يفضي اليهما او الى احدهما لما في ذلك من المضرة فعلى هذا يكون علة حكم العقل
بتحسين هذه الاشياء كونها وسيلة الى جلب المنافع ودفع المضار وعلة حكمه بتقبيح الالم والغم والحزن وغير ذلك
كونها وسيلة الى المضار ولما كان افعال الله تعالى واحكامه منزهة عن كونها وسيلة له الى جلب المنافع ودفع المضار
استحال حكم العقل عليها بالتحسين والتقبيح فعلم ان التحسين والتقبيح بهذا المعنى لا يتصوران في حقه لانه سبحانه
وتعالى مقدس عن صحة النفع والضرر عليه اللهم الا ان يفسر الحكم بالتحسين والتقبيح بشي اخر غير ما ذكرناه ثم
يدعى ثبوتهما في حق الله تعالى وحينئذ ننظر فيه في انه هل يمكن اثباتهما في حق الله تعالى ام لا ثم الذي
يدل على امتناع اثبات الحسن والقبح في افعال الله تعالى وجوه ذكرها في الكتاب اما الاول فنقول
هو ان نقول احد الامرين لازم وهو اما القول بامتناع التحسين والتقبيح او لا كونه تعالى فاعلا بذاته مستكملا
بغيره والثاني محال فتعين الاول وهو المطلوب وانما قلنا بان احد هذين الامرين لازم وذلك لان كل
فعل صدر من الله تعالى فاما ان يكون وجود ذلك الفعل وعدمه بالنسبة اليه على السوية او يكون احدهما
بالنسبة

بالنسبة اليه اولى من الاخر فان كان الاول وهو ان يكون وجود الفعل الصادر منه وعدمه بالنسبة اليه على السوية
يلزم امتناع الحكم بالتحسين والتقبيح في ذلك الفعل من جهة العقل وذلك لان العقل انما يحكم بالحسن والقبح
اذا كان وجود ذلك الفعل او عدمه بالنسبة اليه على السوا استحال الحكم عليه بالحسن والقبح والعلم به ضروري
وهو احد الامرين المذكورين ولما اذا كان وجود الفعل او عدمه بالنسبة اليه اولى فقد استفاد بوجود
ذلك الفعل او بعدمه تحصيل تلك الاولوية فيلزم ان يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره وهو احد الامرين فصح
ما ادعينا ان احد هذين الامرين لازم لكن الثاني ظاهر الاستحالة فتعين الاول وهو المطلوب
فان قالوا الى اخره تقرير هذا السوال هو ان يقال لم قلتم بانه اذا كان الواقع هو كون وجود
الفعل وعدمه بالنسبة الى الله تعالى على السوا يلزم منه امتناع الحكم بالتحسين والتقبيح وانما يلزم ذلك ان
لو لم يفعله لايصال النفع الى العبد فلم قلتم بانه لا يفعل لذلك اذ لا منافاة بين كون الشي بالنسبة الى الله على السوية
ولا يكون كذلك بالنسبة الى العبد لما فيه من مصلحة العبد فالله تعالى يفعله لا لاجل نفع يعود اليه لانه منزه
عن ذلك بل لنفع يعود الى العبد ملك حصول نفع العبد وعدم حصوله ان كانا بالنسبة الى الله على السوا فحينئذ
لا يمكن الحكم بالتحسين والتقبيح من جهة العقل على ما قررناه وان لم يكن بالنسبة اليه على السوية فقد عاد حديث
الاستكمال الحجة الثانية ان العالم محدث الى اخرها هذه هي الحجة الثانية في بيان
امتناع القول بالتحسين والتقبيح على افعال الله تعالى من جهة العقل او ان ذلك يسد اثبات العلم بالصانع القديم
والثاني باطل فيتعين الاول وانما قلنا ذلك وذلك لان العالم محدث على ما مر فكان حدوثه مختصا
بوقت معين فاختصاص حدوثه بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لا يخلو اما ان يكون لاجل خاصية اوجبت احداث
العالم في ذلك الوقت المعين او لم يكن كذلك فان لم يكن كذلك كان ذلك الوقت المعين مساويا لغيره من الاوقات
من جميع الجهات فحينئذ لا يكون للعقل مجال في ان يحكم بان ايقاع ذلك الفعل في ذلك الوقت دون ما قبله
وما بعده من سائر الاوقات كان قبيحا او حسنا فان حكم العقل بالنسبة الى ذلك الوقت كحكمه
بالنسبة الى غيره من الاوقات فلا يمكنه الحكم بحسن ايقاعه في وقت دون وقت او بقبح ذلك ولما
ان كان اختصاص حدوثه بذلك الوقت دون غيره من الاوقات لاجل خاصية اوجبت الايقاع في ذلك
الوقت فنقول تلك الخاصية اما ان كانت حاصلة بتخصيص الله ذلك الوقت بها او كان اختصاص ذلك
الوقت بها لذاته ولعينه فان كان الاول عاد البحث فيه وهو ان ايجاد تلك الخاصية في ذلك الوقت
المعين دون غيره من الاوقات ان لم يكن لاجل خاصية اخرى كان جميع الاوقات بالنسبة الى ايجاد تلك
الخاصية على السوا وحينئذ لا يبقى للعقل مجال في الحكم بقبح ايجادها في وقت دون وقت او بحسن ذلك
ان كان لاجل خاصية اخرى لزم اما العود الى امتناع التحسين والتقبيح او التسلسل والتسلسل محال فيتعين

العقليين

يقولون بامتناع التحسين والتقبيح العقليين وهو أحد الأمرين وإن كان الشأن وهو أن اختصاص ذلك الوقت
بذلك الحكم لذات ذلك الوقت ولعينه فحينئذ يجوز أن يكون الوقت المعين موجبًا لحدوث بعض الحوادث
المخصوصة وإذا جاز ذلك لم يمكننا الاستدلال بحدوث الحوادث على وجود الصانع القديم لاحتمال أن يقال
المؤثر فيها هو الأوقات وهو أحد الأمرين فصح ما ادعينا أن القول بأحد الأمرين لازم والشأن هو الإشكال
على الأول وهو المطلوب واعلم أن الوجه الثالث المذكور في الكتاب ساقط عن الشرح فلا نشتغل
بشرحه لكنا نذكر بعض ما تمسك به الأصحاب في إبطال قول المعتزلة وحيث قالوا القبح لذاته سواء كان
في الشاهد أو في الغائب فمن جملة ذلك هو أن القبح لكونه نقيضًا للإيجابي الذي هو محمول على العدم أمر وجودي والظلم
لكونه ماهية مركبة من أمور منها كون ذلك الإضرار غير مستحق أمر عدمي فلو عللنا قبح الظلم بكونه ظلمًا لزم تعليل
الموجود بالمعدوم وهو محال ومن ذلك هو أنه لو كان قبح الكذب لكونه كذبًا لوجب أن يكون الكذب الذي يكون
سببًا لخلاص الأنبياء والرسل عن أيدي الظلمة عليهم بالقتل وأنواع الإيذاء قبيحًا فإن قيل الكذب في جميع
المواضع قبيح والواجب في هذه الصورة ذكر المعاريض لأن في المعاريض لمندوحة عن الكذب وأيضًا فكونه
كذبًا علة للقبح والتخلف في تلك الصورة لقيام المانع قلنا الجواب عن الأول أن نفرض الكلام فيما إذا
لم يكن التعريض كافيًا كما إذا قيل هل رأيت فلانًا في هذه الساعة وهل تعرف مكانه فإن قلت نعم طالبك
به وإن قلت لا فقد كذبت وعن الثاني أنه لو جاز التخلف لمانع فلا كذب إلا ويجوز اقترانه بمانع فلا يمكننا الحكم
القطعي بقبح شيء من الأكاذيب فقطعنا أن يكون لي مع ... لكن لا يمكننا الحكم بقبح الكذب
في حق الله سبحانه وتعالى ومن ذلك هو أن ظالمًا لو قال لشخص إني سأقتلك غدًا فههنا إما أن
يقتله وهو باطل أو لا يقتله لكن إذا لم يقتله صار الخبر كذبًا فلو كان الكذب قبيحًا لكان ترك القتل مستلزمًا للقبيح
فيكون قبيحًا ولما كان هذا باطلًا علمنا أنه لا يمكن الحكم بقبح الكذب مطلقًا شبهة الخصم هي أن العلم الضروري
حاصل بحسن الصدق النافع وشكر المنعم وقبح الكذب الضار والعبث وقبح الضرر الخالي عن المصالح وقبح تكليف
الأعمى نقط المصاحف والزمن الطيران في الهواء ومن كان يرى العلم بحسن هذه الأشياء وقبحها حتى
كابر في الضروريات وليس هذا الاستحسان والاستقباح لأجل عرف أو شرع فإنها حاصلة لمن
من لم يعرف عرفًا ولا شرعًا مثل البراهمة وغيرهم فهو إذًا لمجرد العقل والجواب
هو أن حسن هذه الأشياء وقبحها غير معلوم بالضرورة وإلا لما نازع في ذلك العقلاء فلما نازعنا فيه ... عرضنا على
العقل أن الواحد نصف الاثنين وعرضنا على العقل حسن هذه الأمور وقبحها لم نجد جزم العقل بهذه الأمور
مثل جزمه بالأول وذلك التفاوت ينافي كون كل واحد منهما ضروريًا ولأنه لو كان العلم بقبح الظلم ضروريًا لكان
العلم بحقيقة الظلم أولى بأن يكون ضروريًا ولما لم يكن العلم بحقيقة الظلم ضروريًا فأولى أن لا يكون العلم بقبحه ضروريًا
المس

المسئلة العاشرة في أن الله تعالى مريد لجميع الكائنات إلى آخرها — اعلم أن
النزاع في هذه المسئلة مع المعتزلة فإنهم ذهبوا إلى أن الإرادة توافق الأمر فما أمر الله به فقد أراده وما نهى عنه فقد كرهه
وما أراده ومذهبنا أن الإرادة توافق العلم فما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وما علم عدمه فهو مراد العدم
فعلى هذا إيمان أبي جهل مأمور به وغير مراد وكفره منهي عنه وهو مراد لنا في إثباته وجوه ذكرها في الكتاب أما الأول
فتقريره هو أنا بينا أن المؤثر في فعل العبد هو مجموع القدرة والداعية وهما مخلوقان لله سبحانه وتعالى فإذًا ما
هو السبب لفعل العبد مخلوق لله وإيجاده وكل ما يكون مخلوقًا لله تعالى لا بد وأن يكون مريدًا له ضرورة أن اختصاص
حدوث الفعل بوقت معين دون ما قبله وما بعده يفتقر إلى الإرادة المخصصة على ما سبق تقريره
الثاني أنه لو حصل مراد العبد إلى آخره — هذا هو الحجة الثانية لأصحابنا وتقريرها هو أن الله تعالى الكافر
الذي قدر الله في حقه أنه يموت على الكفر لا شك بأنه مريد لكفره فلو فرضنا أن الله سبحانه وتعالى يكون مريدًا لإيمانه
لزم أن لا يحصل مراد الله ويحصل مراد العبد وحينئذ يكون الله مغلوبًا والعبد غالبًا وهذا لا يقول به مسلم
فإن قالوا إلى آخره — تقرير هذا السؤال هو أن يقال لم قلتم بأنه لو كان مريدًا
لإيمانه يلزم أن لا يحصل مراد الله ولم لا يجوز أنه يحصل فإن الله سبحانه وتعالى قادر على أن يخلق في العبد الإيمان
بالإلجاء والاضطرار فبتقدير أن يخلق الله فيه الإيمان الاضطراري يحصل ما أراده منه من الإيمان وحينئذ لا يلزم
أن يكون الله مغلوبًا وجوابه هو أن نقول لا نسلم أنه يلزم حصول مراد الله وذلك لأن عندكم إنما أراد الله منه الإيمان
الاختياري لا الإيمان الاضطراري فلا يلزم من كونه تعالى قادرًا على الإيمان الاضطراري حصول مراد الله
منه الذي هو الإيمان الاختياري وإذا لم يلزم من قدرة الله على الإيمان الاضطراري حصول الإيمان الاختياري
الذي هو مراد الله عندكم لم يحصل مراد الله وحينئذ يعود ما ذكرناه من المحال وهو أنه يلزم أن يكون الله مغلوبًا عاجزًا
عن تحصيل مراده ويكون العبد قاهرًا غالبًا — الثالث إلى آخره — تقرير هذه الحجة هو أن
الله تعالى لو كان مريدًا للإيمان من الكافر الذي يموت على الكفر يلزم أن يكون مريدًا للمحال والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية هو أنه تعالى كان عالمًا في الأزل بأن الكافر الذي يموت على الكفر لا يؤمن وعلمه بعدم إيمانه
مانع من إتيانه بالإيمان ضرورة أن خلاف معلوم الله محال الوقوع وإذا كان علمه بعدم إيمانه مانعًا من الإتيان بالإيمان — إيمانه
يكون إيمانه ممتنعًا لا ضرورة استحالة وجود الشيء مع قيام المانع له فيكون الله تعالى عالمًا بأن إيمانه مستحيل الوقوع
فلو كان مريدًا لإيمانه لزم أن يكون مريدًا للمحال وهذا محال فكذلك محال — واحتجوا إلى آخره
لما قرر حجتنا على إثبات كونه تعالى مريدًا لكل الكائنات شرع في شبه الخصم وهي وجوه ذكرها في الكتاب
أما الأول فتقريره هو أنه تعالى أمر الكافر بالإيمان والأمر بالشيء يجب أن يكون مريدًا له وذلك لأن إرادة
المأمور به علة للأمر به لأن الأمر به دائر مع تلك الإرادة وجودًا وعدمًا فلم قلتم بتلازمهما وتوافقهما

والثاني فعل المراد طاعة الى قوله هذا هو الوجه الثاني لهم وتقريره هو ان الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع فلو اراد الله تعالى من الكافر الكفر لكان الكافر بكفره مطيعا لله تعالى وهو باطل اجماعا

الكفر جر

والثالث ارادة السفه توجب السفاهة هذا هو الوجه الثالث لهم وتقريره هو انه تعالى لو كان مريدا لسفاهة السفيه والفسقة ثم انه يعاقب على سفهه وفسقه لكان ذلك سفها وهو غير لائق بالحكيم والرابع ما يحتجون به انه لو كان الكفر بقضاء الله والرضا بالقضاء واجب اجماعا كان الرضا بالكفر واجبا والرضا بالكفر كفر والخامس فلو اراد الكفر لكان تكليف الكافر بالايمان تكليفا بما لا يطاق وهو باطل لان الانسان يجد من نفسه تمكنه من الطاعة والسادس ما قال في قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وما الله يريد ظلما للعباد والله لا يحب الفساد وغير ذلك من الآيات

الجواب عن الاول الى قوله لما فرغ من تقرير شبه الخصم شرع في الجواب عنها

اما الجواب عن الاول فهو ان نقول لا نسلم ان الآمر بالشيء يجب ان يكون مريدا له قوله الامر والارادة متلازمان وجودا وعدما قلنا هذا النزاع ما وقع الا في ان الامر هل لا ينفك عن الارادة فقولكم ان الامر يلازمه الارادة يكون دعوى لعين المتنازع ولا دليل عليه ثم نقول ما ذهبنا اليه في هذه المسألة اولى مما ذهبتم اليه وبيانه هو انا نقول الارادة على وفق العلم وانتم تقولون الارادة على وفق الامر فيكون قولنا اولى لان خلاف مراد الله سبحانه وتعالى امر محذور فاذا قلنا الارادة على وفق العلم فينعقد من عدم المعلوم الا يلزم هذا المحذور عن خلاف مراد الله تعالى وذلك لان عند عدم المعلوم يلزم عدم العلم ضرورة ان العلم تبع للمعلوم واذا انعدم العلم لزم عدم الارادة لانها على وفق العلم فلزم من عدمه عدمها واذا لم توجد الارادة عند عدم المعلوم لا يلزم هذا المحذور وهو خلاف ارادة الله لان خلاف ارادة الله يستدعي تحقق الارادة مع عدم المراد فاذا لم توجد الارادة لم يلزم خلاف المراد قطعا فعلم بانا لو قلنا بان الارادة تبع للعلم فينعقد من عدم المعلوم لا يلزم خلاف ما اراد الله تعالى واما اذا قلتم بان الارادة موافقة للامر فينعقد من عدم الاتيان بالمامور به لا يلزم زوال الامر فلا يلزم زوال الكاسر الارادة فيكون الارادة باقية مع عدم الاتيان بالمراد الذي هو المامور به فيلزم هذا المحذور وهو خلاف ما اراده الله تعالى فثبت ان قولنا اولى

وعن الثاني الى قوله تقرير هذا الجواب هو ان يقال لا نسلم ان الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع بل هي عبارة عن الاتيان بالمامور به ثم نقول جعلها عبارة عما ذكرناه اولى من جعلها عبارة عما ذكرتم وذلك لانا لو جعلنا الطاعة عبارة عما ذكرنا لا يلزم ان لا يكون العبد متمكنا من الطاعة ضرورة ان الامر صفة ظاهرة يمكن الوقوف عليها فيمكن الاتيان بالمامور به الذي هو الطاعة اما لو جعلنا الطاعة عبارة عما ذكرتم ولا يجوز ان مراد الله غير معلوم لنا فلا يمكن الاتيان بالمامور به الذي هو الطاعة لان الموصوف بالمراد الله فلا يتحقق الطاعة فيلزم ان لا يكون العبد قادرا على اتيان الطاعات فكان قولنا اولى

وعن الثالث الى قوله هذا هو الجواب عن قولهم ان الله تعالى لو كان مريدا للسفاهة السفه

۷۰۷

السفه والفسقة ثم انه يعاقب عليه يلزم السفه في حق الله تعالى قلنا هذا بنا على قولكم الحكم بالتحسين والتقبيح في افعال الله سبحانه وتعالى واحكامه وتكاليفه وقد عرفت انه لا مجال للعقل في ذلك وعن الرابع نحن راضون بالقضاء الذي هو صفة الله تعالى والكفر مقضي بقضائه فلم قلتم انه يجب الرضا بكل شيء قضى الله به وعن الخامس اما عندنا فان تكليف ما لا يطاق واقع واما قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر قلت لا نسلم ان الرضا هو الارادة بل هو ترك الاعتراض وعندنا ان الله تعالى وان كان مريدا للكفر لكنه لا يترك الاعتراض على الكافر واما قلنا بان الرضا ترك الاعتراض لانه روي في الحديث حكاية عن الله تعالى من لم يرض بقضائي فليتخذ ربا سوائي ثم ان المؤمن قد لا يريد ما قضى الله به من الامراض بل الذي كلف به ان لا يعترض على الله فيها يفعل سلمنا ان الرضا هو الارادة لكن ليس في الآية عموم لان لفظ العباد لفظ الجمع فيتناول الثلاثة فما فوقها فلا يكون نصا فيه سلمنا العموم لكن العباد في كتاب الله لا يتناول الا المؤمنين قال تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا وقال بشر عبادي وعلى هذا التقدير لا يكون الآية منافية لقولنا ولنا قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد فليس فيه صيغة عموم سلمنا ذلك لكنا نقول هو صحيح عندنا ان الله تعالى لا يظلم العباد بل الظلم منه محال لان كل ما يفعل هو تصرف في ملكه لان ملك غيره حتى يكون ظلما واما قوله والله لا يحب الفساد فنقول هو صحيح لا يحبه ولكن لا يريده والفرق بين المحبة والارادة ان المحبة هي الارادة التي لا يتبعها تبعة فيكون اخص منها ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام سلمنا دلالة هذه الآيات على مذهبهم لكنها معارضة بآيات اخر منها قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله ومنها قوله تعالى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ومنها قوله ولو شاء لهداكم اجمعين ومنها قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها الى غير ذلك من الآيات فثبت ان النصوص في هذه المسألة متعارضة فوجب الرجوع فيها الى دليل العقل

النبوات

الباب الرابع في النبوات

وفيه مسائل المسألة الاولى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى قوله الشرح اعلم انه لا بد من تقديم مقدمة

مطلب مهم

المقدمة الاولى ان المنكرين للنبوة على فرقتين الفرقة الاولى الذين ينكرون اصل النبوة وهم على طوائف منهم نفاة التكليف قالوا المقصود من بعثة الرسل التكليف وهو محال فكان بعثتهم محالا ومنهم من جوز التكليف الا انهم قالوا العقل مستقل بمعرفة الاحكام لان الافعال قبيحة تركناه وما كان حسنا فعلناه وما وقع الشك فيه اكتفينا منه بقدر الضرورة ومنهم من قال الشرع مشتمل على وجوب اشياء الغائية فيها مثل الحج والصوم فكان التكليف بامثال ذلك سفها وذلك لا يليق بالحكيم ومنهم المتصوفة قالوا الاشتغال بغير الله حجاب عن معرفة الله والانبياء يشغلون الخلق بالتكاليف عن معرفة الله فوجب ان لا يكونوا على حق الفرقة الثانية الذين سلموا اصل النبوة ومنعوا نبوة محمد عليه السلام وهم اليهود والنصارى والمجوس المقدمة الثانية في حقيقة المعجزة ... عن امر خارق

للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارض وإنما قلنا أنه لأن المعجز قد يكون إتيانًا بغير المعتاد وقد يكون منعًا
من المعتاد وإنما قلنا خارق ليتميز به المدعي عن غيره وإنما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من
مضى حجة لنفسه وليتميز عن الإرهاصات والكرامات وإنما قلنا مع عدم المعارض ليتميز عن السحر والطلسمات
والشعبذة إذا عرفت هاتين المقدمتين فلنرجع إلى ما نحن فيه في الكتاب فنقول إن محمدًا صلوات الله عليه ادعى
النبوة وظهر المعجز عليه وكل من كان كذلك كان رسولًا صادقًا فتحقق ههنا مقامات أما المقام الأول
فهو أنه صلوات الله عليه ادعى النبوة وهذا معلوم بالخبر المتواتر واعلم أن الخبر المتواتر على قسمين أحدهما
أن يخبر أهل التواتر عن مقصود شاهدوه وإنما يفيد هذا الخبر العلم المتواتر واعلم أن الخبر المتواتر على قسمين
أحدهما أن يخبر أهل التواتر عن مقصود شاهدوه وإنما يفيد هذا الخبر العلم اليقيني إذا بلغ المخبرون في الكثرة
إلى حد يمتنع اتفاقهم على الكذب وكان المخبر عنه شيئًا محسوسًا كالخبر عن وجود بلدة في الدنيا يقال لها طنجة
والثاني أنه إذا حصل ما ذكرناه من الشرطين وكان المخبرون سمعوها من قوم موصوفين بالصفة المذكورة أنهم قالوا
سمعنا قومًا كذلك أنهم قالوا شهدنا الشيء الفلاني فهذا يفيد العلم القطعي أيضًا إذا حصل شرط ثالث
وهو أن يكون حال جميع الطبقات في الكمية والكيفية مثل حال الطبقة الأولى ونحن إنما نثبت العلم
بوجود محمد عليه السلام وبكونه مدعيًا للرسالة بهذا القسم الثاني فحصل العلم بكل واحد منهما فإن قيل الخبر المتواتر
غير مفيد للعلم لأن الكذب جائز على كل واحد من أهل التواتر قطعًا وهذا الجواز باق في حال الاجتماع لأن
الاجتماع غير مانع من هذا الجواز في الاثنين والثلاثة والعشرة والمائة والألف لا يمكن الحكم على عدد معين
أنه مانع من هذا الجواز لأن أي عدد يفرضه العقل فإن حال العدد الزائد عليه بواحد أو اثنين وحال العدد
الناقص عنه بواحد أو اثنين في ذلك الجواز على السوية وإذا كان هذا الجواز باقيًا في الآحاد وكان المانع
منه مفقودًا وجب الجزم ببقاء هذا الجواز عند الاجتماع وأيضًا الاعتراض على القسم الثاني من الخبر المتواتر
هو أنه لا يمكننا أن نعلم أن هذه الطبقات موصوفة بالصفات المعتبرة في كون التواتر مفيدًا للعلم لأنا إذا علمنا
عدد تلك الطبقات لكنا لا نعلم البتة في الطبقات المتوسطة أنها كم هي وكيف هي فلا نعلم كونهم موصوفين
بالصفات المعتبرة فلا يمكننا القطع بصحة التواتر وأيضًا فلأن التواتر لو كان مفيدًا للعلم لما كان اليهود
مع كثرتهم ينقلون عن موسى عليه السلام أنه قال إن شريعتي باقية إلى يوم القيامة والنصارى ينقلون عن عيسى عليه السلام
أنه كان يعرف رسالته بلغته فلزم منه الطعن في نبوة محمد عليه السلام الجواب هو أن حصول العلم عقيب
الخبر المتواتر ضروري لأنا نعلم أنه إذا تشكك صاحبه فيه لا يتشكك ونحن نجد من أنفسنا عند سماع هذه الكلمات
فنجدها جازمة بأن محمدًا عليه السلام كان موجودًا وكان يدعي أنه رسول الله إلى الخلق ولا نجد لها طاعنًا في هذا
الجزم أصلًا فيكون قدحًا في الضروريات فلا يستحق الجواب المتن المقام الثاني أنه ظهر المعجز على يده
والدليل

والدليل عليه حصوله إلى الآن الشرح لما فرغ من بيان المقام الأول شرع في بيان المقام الثاني وذكر
في بيانه وجوهًا أحدها القرآن فنقول إنه ظهر القرآن عليه وهو معجز لأنه كتاب عظيم قد بلغ في فصاحة
الألفاظ إلى حد لا يمكن الزيادة عليه وبلغ أيضًا في كثرة العلوم إلى الغاية فإنه مشتمل على علوم الأولين والآخرين أما ما
يتعلق بعلم الأصول من دلائل التوحيد والتنزيه والتقديس وإثبات صفات الكمال ونعوت الجلال
والأسماء والأفعال والعدل والقضاء والقدر وإثبات المعاد وإثبات السعادة والشقاوة في الآخرة وغير
ذلك من المباحث الشريفة الإلهية فالقرآن مملوء منه وأما ما يتعلق بعلم الفروع من الأحكام والمعاملات
والعبادات من قسمة المواريث والنكاح والطلاق والخلع والصلح وسائر العقود وغير ذلك فالقرآن أيضًا
مملوء منه وهكذا نقول في علم الأخلاق والسياسات وعلم تصفية الباطن وأخبار الأولين والآخرين من الأنبياء
والأمم الماضين فإن علم الأولين والآخرين مشتمل عليه ثم إن محمدًا صلوات الله عليه نشأ في بلدة خالية عن العلوم وعن
الفضلاء ولم يسافر إلا مرتين في مدة قليلة ثم إنه انقضى من عمره أربعون سنة وما طالع دفترًا وما حصل كتابًا وما تلمذ
أحدًا ثم بعد انقضاء الأربعين ظهر عليه هذا الكتاب العجيب فظهور مثل هذا الكتاب المشتمل على علوم
القراءة والتحصيل مع عدم التعلم معجز قاهر وبرهان باهر على أنه ليس إلا من عند الله وبإرشاده وتعليمه ووحيه
وإليه الإشارة بقوله تعالى وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله أي من مثله في عدم التعلم
والمطالعة فإن قيل لا نسلم أن القرآن معجز نازل من عند الله إذ لو كان لسلم عن التناقض والاختلاف فلم
قلتم إنه كذلك والدليل عليه وقوع الاختلاف فيه أما من حيث اللفظ فكقراءة من قرأ كالصوف المنفوش بدل قوله
كالعهن المنفوش وفامضوا إلى ذكر الله بدل قوله فاسعوا إلى ذكر الله وقوله وجاءت سكرة الحق
بالموت بدل قوله وجاءت سكرة الموت بالحق وأما الزيادات في ألفاظه اصبروا وصابروا ورابطوا
ورابطوا والتقوا وقوله النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم وأما من حيث المعنى
فمثل ما نجد في القرآن من آيات الجبر فإنها معارضة بآيات القدر وآيات التوحيد فإنها معارضة بآيات
التشبيه وذلك هو الاختلاف وإن سلمنا سلامته عن هذا الطعن لكنكم تدعون ظهور كل القرآن عليه أو بعضه
فإن كان الأول فالتواتر حاصل على ظهور كل القرآن عليه فإنه لم يحفظ جميع القرآن من الصحابة إلا ستة نفر فما بلغوا
حد مبلغ التواتر وإن كان الثاني لكنه لا يفيد مقصودكم والجواب قوله متى يكون القرآن معجزًا نازلًا من عند الله
إذا كان سليمًا عن الاختلاف أم إذا لم يكن قلنا إذا كان سليمًا عن الاختلاف وهو كذلك يدل عليه قوله تعالى
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا وما ذكروه من الاختلاف في الألفاظ فكل ذلك حق وصدق
ومع ذلك غير قادح لقوله صلوات الله عليه أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف والأحرف
عبارة عن اللغات وأما قوله إن آيات الجبر معارضة بآيات القدر وآيات التوحيد معارضة بآيات التشبيه

[illegible]

الاختلاف صح

فنقول لا نسلم ونوع التعارض بين العلماء ان الوا التعارض بما ذكروه وانشاد بلاغ وذكر وما في ابراهيم المتنبي بعانات فوائد منها ازدياد الثواب ومنها ان المبطل لطمعه في الظفر بما يؤكد باطله ينظر فيه ويطالعه فيتصل الى الحق فنوسبه تدعون ان كل القرآن علمه او بعضه قلت بل كله وهو كذلك فان القرآن بكليته منقول بالتواتر ولذلك فان في هذا الزمان لو ادخل فيه احد حرفا او اخرج منه حرفا لوقف الصبيان فضلا عن العلماء واذا كان الامر كذلك في زماننا فاولى ان يكون كذلك في عهد الصحابة وذلك يقتضي القطع بعدم تطرق التبديل الى القرآن في جميع الازمان حولسه بان الحفاظ كانوا قليلين فلم يحصل التواتر بقولهم قلنا هب انهم كانوا قليلين الى الآن الذين يحفظون القرآن هو لفظ كثرة كانوا اكثرين واذا كان كذلك فانه ان الآحاد يحفظها جمع يقع الحجة بنقلهم وذلك يكفي في المطلوب المتن الوجه الثاني ان محمدا عليه السلام تحدى العالمين بالقرآن اي الحج
الشرح هذا هو الوجه الثاني في بيان كون القرآن معجزا وتقريره ان المصطفى عليه السلام تحدى العرب الذين هم النهاية في الفصاحة وهم ما اتوا بالمعارضة مع توفر دواعيهم عليها ويلزم من ذلك كونه معجزا اما الاول وهو انه تحداهم فبيانه هو تواتر الآيات الدالة عليه كقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن الآية وقال ايضا ام يقولون افتراه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وقال ايضا ام يقولون افتراه قل فاتوا بسورة من مثله الآية وقال ايضا وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله ثم قال فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فنفى القدرة بقضية جازمة فدلت هذه الآيات على ان التحدي وقع مرة بالقرآن ومرة بعشر سور منه ومرة بسورة وآية وذلك هو غاية التحدي وهو كقول الرجل لمن يفاخره بفوعه هات خوما كقوم هات كنصفهم هات كربعهم هات كواحد منهم واما الثاني وهو ان العرب ما اتوا بالمعارضة مع توفر دواعيهم عليها وذلك لان دواعيهم كانوا متوفرة على ابطال امر محمد صلى الله عليه وذلك لانه كان صلى الله عليه يكلفهم بترك اديانهم وترك رياستهم ويوجب عليهم ما يتعب ابدانهم وينقص اموالهم وذلك شديد وكل ذلك مما يوجب توفر دواعيهم على المعارضة ولانهم مع توفر دواعيهم ما اتوا بها هذا لكن ظاهر لانهم لو اتوا بها لنقل ذلك نقلا متواترا او لاشتهر ولو وصل الينا ولما لم يكن كذلك دل ذلك على عدم اتيانهم اذا عرفت هذا فنقول عدم معارضتهم مع توفر دواعيهم على ذلك لا يخلو اما ان يكون لغاية عجزهم او لم يكن وعلى التقديرين يكون معجزا اما اذا كان لغاية عجزهم فظاهر واما اذا كان عدم المعارضة لم يكن لعجزهم كان تركها مع القدرة عليها ومع توفر دواعيهم عليها من خوارق العادات فيكون معجزا فان قيل التحدي بالقرآن في كل العالمين او مع بعضهم ع آرا نعلم بالضرورة ان اهل الهند والترك وغيرهما من الاطراف ما كانوا يعرفون وجود محمد عليه السلام فضلا وان يقال انهم علموا تحديهم بالقرآن ثم لكن عدم اتيان البعض بالمعارضة لا يفيد مقصودكم
لانه

قابوس بن وشمكير كان عالما فاضلا شاعرا حسن الخط الى الغاية حتى ان الصاحب بن عباد كان يقول عند رؤيته هذا خط قابوس ام جناح طاوس وكان غضب عليه عضد الدولة واخرجه عن الملك فقصد الى خراسان وبقي معزولا عنده بن سامان ثماني عشر سنة ثم تولى بعد جرجان وطبرستان ومازندران وكيلان خمس عشر سنة وكان قابوس صاحب عنفه وتجبر فخلعه عسكره وقتلوا مكانه ولده فلك المعالي منوچهر

لانه لا يدل على الاعجاز سلمنا انه وصل خبر التحدي الى كل الخلق لكن لا نسلم توفر دواعيهم على المعارضة وما ذكرتم معارض بانهم ربما اعتقدوا ان المعارضة لا تبلغ في قطع المادة وحسم الامر فلذلك اعرضوا عنها وعدلوا الى الحرب سلمنا ان دواعيهم كانت متوفرة لكن لم قلتم بانهم ما اتوا بها قوله لو اتوا بها لنقل ذلك او لاشتهر قلنا لا نسلم وجوب اشتهارها ووصولها الينا سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانها ما اشتهرت بيانه هو ان العرب عارضوه بالقصائد السبع وعارضه مسيلمة الكذاب لعنه الله بكلماته وعارضه بعضهم بذكر اخبار الملوك وعارضه بعده قابوس بن وشمكير والمعري وابن المقفع ثم نقول هب ان ما ذكرتموه يدل على كونه معجزا لكن هنا ما يأباه وهو ان القرآن قديم والمعجز محدث فيستحيل ان يكون القرآن معجزا الجواب قوله بان التحدي وقع بالقرآن مع كل العالم او مع بعضهم قلنا لا شك انه وصل الى فصحاء العرب وقد ذكرنا في تحقيق المعجز ان المعارضة لو كانت ممكنة للاشخاص العرب الفصحاء المقتدر عليها فعجزهم ولا يحقق عجزهم كان عجز غيرهم اولى قوله لا نسلم توفر دواعيهم على المعارضة قلنا لما ذكرناه قوله ربما اعتقدوا ان المعارضة لم تبلغ في قطع المادة فلذلك عدلوا عنها قلت لا يخفى على عاقل ان المعارضة سهل الطرق وافضاها الى المقصود والحرب النفس مع ما فيه من شدة الخطر قد لا يكون مفضيا الى المقصود وذلك يدل على ان توفر دواعيهم الى المعارضة اكثر من توفرها الى غيرها فلو قدروا عليها مع شدة توفر دواعيهم لما عدلوا منها الى غيرها قوله لم قلتم بان المعارضة لو وجدت لاشتهرت ولنقلت الينا قلنا لان الدواعي حينئذ يكون الى نقلها متوفرة والموانع عن نقلها زائلة لان الظاهر انه كان كل يميل اليهم مفترة في نقلها قوله بان العرب عارضوا القرآن بالقصائد وعارضه مسيلمة بكلماته وعارضه بعضهم باخبار الملوك قلنا نحن نعلم ان شاعرا لو تحدى شعره فلو جاء انسان وذكر في مقابلته خطبة تامة لا نعد ذلك معارضة واذا كان كذلك علم ان ايراد القصائد او ايراد اخبار الملوك في مقابلة القرآن معارضة له واما كلمات مسيلمة في الغاية في المعارضة لان من شرط المعارضة ان يكون بحيث كان يدعيه فصاحة عاقل مثل بعد الكلام الاول او قريبه من مثل بعينها والكلمات المحكية عنه دالة على قلة العقل وكيف يمكن جعلها معارضة للقرآن واما معارضة المعري وابن المقفع وغيرهما فلا نسلم ان ما قالوه كان مناسبا للقرآن حتى يصح المعارضة سلمنا انه كان مناسبا لكن من شرط دلالة المعجز على الصدق ان لا يوجد في ذلك الزمان ما يصلح ان يكون معارضا له اما في الزمان المستقبل فلا قوله القرآن قديم والمعجز محدث قلنا لفظ القرآن مقول بالاشتراك على المعنى الصفة القديمة والالفاظ والكتاب والمعجز انما هو اللفظ لفصاحته ونظمه ولا شك في حدوث الالفاظ
المتن اما المنقول عنه معجزات كثيرة الى الخ الشرح اعلم ان النبي عليه السلام جاء بمعجزات الا غير القرآن حسية وعقلية وكل واحد من تلك المعجزات وان كان مرويا بطريق الآحاد الا انه لا بد من صحة بعضها ضرورة ان الاخبار اذا بلغت

حد الكثرة فانه يمتنع ان يقال كلها كذب اما المعجزات الحسية فمثل القسم الاول الامور الخارجة عن ذاته
كانشقاق القمر واجتذاب الشجر وتسليم الحجر عليه ونبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير بالطعام
القليل وحنين الجذع وشكاية الناقة وشهادة الشاة المشوية واظلال السحاب عليه قبل بعثه وغير ذلك القسم الثاني
من الاحوال العائدة الى ذاته مثل النور الذي كان ينتقل من اب الى اب الى ان خرج من القنديل والخاتم الذي بين
كتفيه وما شوهد من خلقته وصورته التي من كمال النجابة تدل على نبوته القسم الثالث ما يتعلق بصفاته
منها انه ما سمع منه الكذب البتة وما اقدم على قبيح اصلا لا قبل النبوة ولا بعدها ولم يهرب عن عدو وذلك
يدل على قوة قلبه بوعد الله حيث قال تعالى والله يعصمك من الناس وكان عظيم الشفقة على امته قال تعالى
فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وكان في غاية السخاوة حتى عاتبه الله تعالى على ذلك فقال ولا تبسطها كل
البسط وما كان يلتفت اصلا الى الدنيا وكان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم وقد بقي
على طريقته المرضية الى آخر العمر وكان متواضعا للفقراء فاجتماع هذه الصفات في ذاته مع انه لم يتفق الا في الخلق
الواحد منها من اعظم المعجزات واما المعجزات العقلية فانواع منها انه ما مارس العلوم ولا طالع الكتب
وقد بلغ في معرفة الله الغاية القصوى وفي تواريخ المتقدمين بحيث لم يتمكن احد من اعدائه ان يقول انه اخطأ في شيء منها
وما اظهر قبل انقضاء الاربعين حديث النبوة ثم اتى بكلام عجز عن معارضته الاولون والآخرون ثم انه تكلف
في اداء الرسالة المتاعب الكثيرة ولم يظهر في عزمه فتور ثم انه لما قهر الاعداء ونال الدولة بقي على نهجه
الاول من الزهد كذلك ومنها انه كان مجاب الدعوة ومنها انه ورد البشارة بمقدمه في
التورية والانجيل ومنها اخباره عن المغيبات الكثيرة مما ورد في التواريخ والاخبار
واما المقام الثالث وهو ان كل من كان كذلك كان نبيا الى آخره لما فرغ من تقرير المقام الاول
وهو انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده شرع في تقرير المقام الثالث وهو ان كل من كان كذلك كان نبيا
وتقريره مثل ان الملك العظيم اذا جلس على سرير مملكته في محفل عظيم فقام رجل وزعم انه رسول ذلك
الملك اليهم ثم قال يا ايها الملك لئن كنت صادقا في دعواي فخالف عادتك في القيام والقعود فاذا خالف
الملك عادته اضطر الحاضرون الى ان الملك قد صدق ذلك المدعي واذا ثبت في حكاية الملك الصورة فكذلك
هنا ان محمدا عليه السلام قال يا ايها الناس اني رسول الله اليكم ثم قال يا الهي ان كنت صادقا في هذه الدعوى
فاجعل القمر منشقا بنصفين فاذا انشق القمر علم كل احد بالضرورة ان الله تعالى انما شقه بنصفين لاجل تصديقه
وكل من صدقه الله فهو صادق فهذه هي الطريقة المشهورة ولنا الطريقة الثانية المذكورة في الكتاب
ايضا وهي الاستدلال باحواله وافعاله واخلاقه وسيرته على كونه نبيا فهي لظهورها غنية عن البيان وقد
بسط المصنف رحمه الله الكلام هنا فلا نطول الكلام بشرحها ومن الطريق التي ذكرها الجاحظ واختارها
الشيخ

حنين يعني انين

مطلب كلام المنقذ من الضلال للغزالي

حجة الاسلام رحمه الله في كتاب المنقذ من الضلال في تقرير طريقة ثانية وحاصلها يرجع الى البحث عن حقيقة النبوة
ومن استجماع الكمالات اللائقة بالنفس الانسانية وبلوغها الى الغاية والى العلم بحصول
كل واحد من تلك الكمالات في محمد عليه السلام الى اقصى الغايات وابلغ النهايات ثم الى الاستدلال بالمجموع
حصول العلم بان محمدا عليه السلام افضل الانبياء والمرسلين واما الطريقة الاولى فهي انية فان حاصلها
يرجع الى الاستدلال بحصول المعجز على صدقه وهو كالاستدلال باثر الشيء على وجوده ولما كان البرهان
اللمي اقوى من البرهان الاني لا جرم اختار المصنف هذه الطريقة الا ان الثانية المذكور في المحصل
طعنوا فيها في ثلثة اوجه الاول الى آخره لما فرغ المصنف من اثبات الدلالة على كونه
صلوات الرحمن عليه رسولا شرع في الاعتراض عليها وهو يرجع الى انواع ثلثة الاول منها انهم
منعوا كون هذه المعجزات من فعل الله وفعله وتقرير هذا السؤال هو ان يقال سلمنا كون الدال
معجزا لكن متى يدل المعجز على صدق مدعي الرسالة اذا كان من فعل الله تعالى اما اذا لم يكن من فعله فلم
قلتم انه من فعل الله فعليكم بيان كونه من فعل الله ثم انا على سبيل التبرع نذكر ما يدل على جواز
انه ليس من فعل الله ويدل على ذلك وجوه عشرة الاول اختلفوا في حقيقة الانسان
فمنهم من قال انه جوهر ليس بجسم ولا جسماني وهو المسمى بالنفس الناطقة ومنهم من قال انه جسم
والقائلون بكونه جسما منهم من قال انه عبارة عن هذه البنية المخصوصة المحسوسة اذا عرفت هذا
فنقول الانسان اما ان يكون عبارة عن النفس الناطقة او عن هذه الجثة المخصوصة وعلى التقديرين
لا يستقيم قولكم ان المعجز فعل الله تعالى اما اذا كان عبارة عن النفس فلم لا يجوز ان يقال هذا الشخص
اختص بنفس اقوى من سائر النفوس واكمل منها فلذلك قدر على الاتيان بشيء لم يقدر عليه غيره ومع
هذا الاحتمال لا يمكن القطع بان المعجز من خلق الله ولئن كان عبارة عن هذه البنية فلم لا يجوز ان يقال
ان ذلك الشخص وقع له مزاج مخصوص صار مستعدا به لان يقدر على ما لا يقدر عليه غيره كما ان مزاج المغناطيس
وقع على وجه استعد للجذب فانه مخصوص بما لا يوجد في غيره الثاني لا شك ان للادوية
تاثيرات عجيبة الى آخره هذا هو الوجه الثاني من الوجوه العشرة وتقريره ان يقال سلمنا كون هذا
المعجز لم يحصل لاجل خصوصية نفسه او بدنه لكن الاطباء قالوا ان اكل الدواء الفلاني يزيد في الذكاء واكل
الدواء الآخر يزيد في القوة الغلابية فلم لا يجوز ان يقال وجد هذا المدعي دواء له خاصية في قوة الادراك والفعل
بحيث يزداد بها زيادة منتهية الى حد الاعجاز ومع قيام هذا الاحتمال لا يمكن القطع بان هذا المعجز فعل الله تعالى
الثالث ان الامم على اختلافهم اقروا بثبوت الجن والشياطين الى آخره
تقرير هذا السؤال هو ان يقال سلمنا انه ليس ذلك لاجل خاصية شيء من الادوية فلم لا يجوز ان يكون هذه الخوارق

وانما قلنا ان الجن والشياطين فان الانبياء يقرون بوجودهما ويثبتونهم ما اقروا بوجودهما الا ان
الدليل دل على وجودهما ويثبت ان الدليل ما دل على وجودهما الا ان تبين احتمال وجودهما قائم فلم لا يجوز
ان يقال ان الجن والشياطين اتوا بهذه النوائب والذي يؤكد هذا الاحتمال هو ان الناس يقولون
ان الجن يدخل في باطن الانسان ويتكلم معه هناك واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان الذي
تكلم مع محمد عليه السلام كان من هذا من الجن والشياطين تكلم معه لاغواء الخلق في ذلك وكذلك القول في كلام
الناقة معه ومثل هذا الاحتمال يجري في سائر المعجزات   الرابع السؤال ان النجوم والصابئة
الى اخره   تقرير هذا السؤال هو ان يقال سلمنا ان هذا المعجز ما كان من فعل الجن والشياطين
لكن لم لا يجوز ان يقال ان فاعل هذه المعجزات هو الافلاك والكواكب وبيانه هو ان الصابئة اطبقوا على ان
الافلاك والكواكب احياء ناطقة وان هذه الكواكب قد تتكلم مع بعض الناس ومن يختار من الناس تخصيصا
ولهذا وتبعثه الى الناس بالرسالة فقبل ابطال هذا المذهب كان ذلك الاشكال قائما
الخامس السؤال ان المنجمين اطبقوا على ان سهم السعادة اثرا الى اخرها   تقرير ان
نقول سلمنا ان هذا المعجز ما حصل بشيء من الطرق المذكورة فلا فمن يمنع ان يكون فعل الله اتى الى ان
المنجمين اتفقوا على ان سهم السعادة اثرا قويا في تقوية الانسان على تحصيل المرادات وفي السعادات وسهم
الغيب اثرا قويا في كون الانسان متمكنا من الاخبار عن المغيبات وهذا محتمل وان لم يكن مقطوعا به فاذا
لا يمكننا ان نقطع بان ظهور هذه المعجزات واخبار الانبياء عن المغيبات من الله وهو مخيره بل جاز ان
يكون لقوة هذين السهمين   السادس السؤال ان المنجمين اطبقوا على ان القرانات في هذه الابواب
الى اخره   حاصل هذا السؤال يرجع الى انا ولئن سلمنا انه ليس لسهم السعادة ولسهم الغيب
اثر في هذا الباب الا ان القرانات والاتصالات للكواكب تاثيرات عجيبة غريبة في السعادة والنحوسة
على ما زعمه المنجمون واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال حدوث تلك الخوارق مستندا الى تلك القرانات
فالم تبطلوا هذا الاحتمال لا يتم غرضكم   السابع السؤال ان المنجمين قالوا الى اخره
تقرير هذا الوجه هو ان نقول سلمنا انه لا يمكن اسناد حدوث هذه المعجزات الى القرانات الا ان للكواكب
الثابتة اثارات عجيبة في تحصيل السعادات والنحوسة في عالم الكون والفساد على ما ذهب اليه طائفة من المنجمين
فلم لا يجوز ان يقال انما حدثت تلك المعجزات بناء على تاثيرات تلك الكواكب   ان الفلاسفة اطبقوا
الى اخره   تقرير ان يقال سلمنا ان الكواكب الثابتة غير مؤثرة في حصول هذه المعجزات فلم لا يجوز
ان يكون المؤثر فيها العقول والنفوس فان الفلاسفة يثبتون للافلاك والكواكب عقولا مجردة ونفوسا
ناطقة فلكية ونفوسا حيوانية فلكية فيحتمل ان يكون المظهر لهذا المعجز شيء من هذه الاشياء عقلا او نفسا

المتن

التاسع السؤال ان محمدا وسائر الانبياء عليهم السلام الى اخره   تقرير هذا السؤال هو ان يقال
سلمنا امتناع اسناد هذه الخوارق الى العقول والنفوس السماوية الا ان محمدا عليه السلام كان يقول جبرئيل
عليه السلام هو الذي ياتيني بهذا القرآن وهذا يدل تعالى انه لقول رسول كريم اذا عرفت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقول
ان جبرئيل عليه السلام غير معصوم عن القبائح ثم بعد ان يقال هذا القرآن كلامه وانه القاه على محمد عليه السلام لقصد الاضلال
والاغواء فما لم تبطلوا هذا الاحتمال لم يثبت نبوة محمد عليه السلام فاذا القول بصحة نبوته موقوف على عصمة جبرئيل   بثبوت
الا انه لا طريق الى معرفة عصمته الا بصحة نبوته فيتعلق كل واحد منهما الى الاخر وهو دور ممتنع
العاشر السؤال ان الانبياء عليهم السلام اتفقوا على اثبات روح موصوف بالخبث الى اخره   تقرير ان يقال
سلمنا امتناع اسناد هذه الخوارق الى جبرئيل عليه السلام الا ان الانبياء اتفقوا على اثبات شخص خبيث مشرير
موصوف بغاية القوة والشدة والاضلال وهو ابليس عليه اللعنة فلم لا يجوز ان يقال هذه المعجزات انما حصلت
بقدرته وقوته وان الاخبار عن الغيوب انما حصلت بالقائه لا يقال ان محمدا عليه السلام كان يلعن ابليس
وكيف كان يعينه لانا نقول ان ذلك اللعن اذا كان مشوقا باغواء الخلق واضلالهم وهذا الطريق
يفضي الى مقصوده فلم لا يجوز ان يقال انه رضي بشتمه وتعيينه ليتوسل به الى مقصوده فثبت ان احتمالات
العشرة باسرها قائمة في كون المعجز فعل الله وخلقه فما لم تبطلوا جميعها لا يتم مقصودكم
المقام الثاني سلمنا ان فاعلها هو الله فلم قلتم انه فعلها لاجل التصديق الى اخره
لما فرغ من تقرير المقام الاول والاعتراض شرع في المقام الثاني منه وتقرير ان يقول الخصم ان فاعل
هذه المعجزات هو الله سبحانه لكن ما الدليل على انه تعالى انما فعلها لغرض التصديق ثم الذي يدل على انه لا يجوز ان
يقال ان الله تعالى فعل هذه المعجزات لغرض التصديق هو ان افعال الله تعالى لا تخلو اما ان لا تكون معللة
بشيء من الاغراض والدواعي على ما يقوله اصحابنا رحمهم الله او تكون معللة بها على ما يقوله المعتزلة وعلى التقدير
جميعا يستحيل ان يقال انه تعالى فعل هذه المعجزات لغرض التصديق اما اذا لم يكن معللة بشيء من الاغراض
اصلا كما هو مذهبنا فلا اشكال انه حينئذ يمتنع ان يقال انه تعالى فعل شيئا لشيء اخر واذا كان كذلك
لا يصح قولكم انه تعالى انما خلق هذه المعجزات لاجل التصديق واما اذا كانت افعاله معللة بشيء من الاغراض
والدواعي فلم قلتم بانه لا غرض من ظهور هذه المعجزات سوى التصديق ولم لا يجوز ان يقال انه تعالى خلقها
لاغراض اخر سوى التصديق فان الدليل على الحصر ثم انه بسبيل التبرع ذكر وجوها اخر الاول
الاول انا قد بينا ان العالم محدث فحدوث الافعال الخارقة للعادات ابتداء وان يكون لها اول
محدود شكل واحد منهما في ابتداء الامر يكون على خلاف العادة ثم انه تعالى جعل ذلك مستمرا دائما فيما بعد ذلك
فلذا قلنا لم لا يجوز ان يقال انه تعالى اراد احداث الفعل الخارق للعادة ابتداء ثم انه يديمه بعد ذلك فيصير

عادة ثم بالجملة فلم لا يجوز ان يقال حدوث تلك الخوارق ابتداء عادة وستصير مستمرة بعد حدوثها
الثاني لعله تكرر دوامه عادة متطاولة الى آخره — وتقرير هذا السؤال هو ان يقال
سلمنا ان حدوث هذه المعجزات ما كانت ابتداء عادة لكن لم لا يجوز ان يقال انها كانت تكررت عادة مستمرة متطاولة
وتحقيقه هو ان العادة قد يكون عائدة في كل يوم مثل طلوع الشمس وقد يكون عائدة في كل شهر كاستهلال
القمر وقد يكون عائدة في كل سنة مثل احوال الفصول وقد يكون عائدة في كل ثلثين سنة كعود زحل الى النقطة
المعينة من الفلك وقد يكون عائدة في كل ستة وثلثين الف سنة مثل دورة فلك البروج فانه لا يتم الا في تلك المدة فعلى هذا يمكن
عادته انه بعد ان انتقل النقطة المعينة في تلك المدة الطويلة مرة واحدة ثم نظر الى امثال ما ذكرناه في العادات ظن انه
خلاف العادة اما من عرف الوضع المخصوص لذلك علم ان كل واحد منها عادة متطاولة فكذا ههنا يجوز ان يقال هذا الذي
حدث انما حدث على وفق عادة متطاولة — الثالث لعله سبحانه وتعالى خلق هذا المعجز الى آخره
وتقرير هذا السؤال ان يقال سلمنا ان ما ذكرتم من المعجزات لا يجوز ان يكون عادة ولا تكرر عادة لكن لم لا يجوز
ان يقال ان الله تعالى خلقها معجزة لنبي آخر في جانب آخر من الجوانب مثلا انه لما اشتغل بعض المتنبئين فلعل
ان نبيا آخر في موضع آخر ادعى النبوة والتمس من الله تعالى اظهار المعجزة في ذلك الوقت فهو تعالى انما اظهره في ذلك الوقت
نصرة لذلك النبي — الرابع لعله تعالى انما خلق هذا المعجز الى آخره — وتقرير هذا السؤال
هو ان يقال سلمنا ان خلق هذه الخوارق لا يجوز ان يكون معجزة لنبي آخر لكن لم قلتم بان خلق ذلك يدل على الصدق
اذ من الجائز ان يقال ان هذا الانسان لما ادعى الرسالة كان مبطلا كاذبا فانه تعالى خلق المعجز عقيب
طلبه ليقع بسببها لكونه حادثا وحينئذ يجيء هذا الخلق محل ابتلاء للمكلف بهذا في حلول الاوهام الموحشة
للشبهات حتى اذا احترز المكلف عنها مع صعوبته كان ثوابه اعظم وعلى الجملة فاثبات حصر الغرض في امر معين
مع انه لا يمكن ان نعرف جميع افعال حكم الله في خلق الاشياء تحكم محض — ثم انا نختم هذا الفصل
بسؤال الخامس الى آخره — وتقرير هذا السؤال هو لم لا يجوز ان يقال احد الامرين لازم وهو لو حصل
خلق المعجز على يد الكاذب او عدم دلالة المعجز على الصدق وعلى التقديرين لا يمكن الاستدلال بحصول
المعجز على كونه دليلا على الصدق وانما قلنا بان احد ما ذكرناه من الامرين لازم وذلك لان الفعل لا يخلو اما
ان يكون موقوفا على الداعي او لم يكن وايا ما كان يلزم احد ما ذكرناه من الامرين اما اذا كان موقوفا على الداعي
فلان صدور الفعل من العبد موقوفا على الداعي فلان صدور الفعل من العبد موقوفا على حصول الداعية
في قلبه فعلى هذا يكون فعل الله موجبا لفعل العبد وفاعل السبب فاعل المسبب فيكون القبائح الصادرة
من العبد واقعة بخلق الله واذا جاز خلق القبيح من الله جاز ان يخلق المعجز على يد الكاذب وهو احد ما ذكرنا
من الامرين واما اذا لم يكن موقوفا على الداعي فحينئذ لا يمتنع ان يخلق هذا المعجز لا لغرض اصلا والبتة وحينئذ

وحينئذ لا يكون في المعجز دلالة على انه تعالى انما خلقه لاجل التصديق وهو احد ما ذكرناه من الامرين فهي ما ادعيناه من
ان احد هذين الامرين لازم وعلى التقديرين جميعا لا يمكن الاستدلال بحصول المعجز على كونه موجبا للتصديق وهو المطلوب
المقام الثالث اما وان سلمنا انه تبارك وتعالى فعله لاجل التصديق الى آخره — هذا النوع
الثالث من الاعتراضات المذكورة في الكتاب وهو ان يقال سلمنا انه يدل على صدقه فهو صادق في قوله ان تصديق
الكاذب كذب وهو على الله محال لم قلتم ان الكذب على الله محال فانكم لما نفيتم القبح عن افعال الله
فكيف تعرفون امتناع الكذب عليه وايضا فانه يجوز عندكم ان يخلق الله الكذب في الكاذب واذا جاز ذلك
على الله عندكم فلم لا يجوز عليه تصديق الكاذب فهذا هو ما ذكره في الكتاب من الاعتراضات واعلم بان المنكرين
قالوا ما عولتم عليه في بيان ان المعجز يدل على الصدق هو قياس الغائب على الشاهد فنقول الحكم ممنوع
في الشاهد فان هذا ظهور ذلك الفعل الخارق من الملك الاعظم عند التماس المدعي للرسالة يحتمل ان يكون لغرض آخر
سوى تصديقه سلمنا انه دائر معه وجودا وعدما لكن الدوران لا يفيد العلم سلمنا انه في الشاهد كذلك فكيف
يمكن قياس الغائب على الشاهد ثم انهم بعد ما ذكرنا من الدليل وان دل على نبوته لكن ههنا ما يوجب نقيض
ذلك وبيانه من وجهين احدهما شبهة نفاة التكليف قالوا الغرض من البعثة التكليف لكن التكليف
غير جائز اصلا وذلك لان افعال العباد مخلوقة لله تعالى على ما ثبت فحال ما خلقها لا يتمكن العبد من ترك الفعل
وحال ما لم يخلقها فهو لا يتمكن من الفعل فلا يكون العبد قادرا على الفعل والترك فيكون الجبر لازما فيكون التكليف
باطلا لانا نعلم ببديهة العقل ان من قيد انسانا بقيد يديه ورجليه ثم القاه من شاهق ثم يقول له قف
في الهواء والا لاعذبنك عذابا شديدا يكون مستقبحا وثانيهما شبهة اليهود وهي انهم قالوا النسخ
محال لان موسى عليه السلام ان نص على دوام شرعه فظاهر وان نص على اللادوام فهو محال لانه لو كان كذلك
لنقل عنه نقلا متواترا لتوفر الدواعي على نقل امثال ذلك ولو كان كذلك لوصل الينا ولما لم يصل
الينا خبره دل ذلك على انه ما نص على اللادوام وان سكت عن التقييدين فهذا القسم ايضا باطل
لان مثل هذا التكليف لا يوجب الاتيان به الا مرة واحدة لان الامر لا يفيد التكرار ولو كان كذلك
لما ثبتت شريعته في تلك المدة الطويلة ولما ثبت ان النسخ باطل ثبت ان القول بنبوته باطل
واعلم ان الجواب عن المقام الاول ما بيناه في باب الصفات الى آخره
لما فرغ من ذكر الاسولة شرع في الجواب عنها اما المقام الاول وهو انهم منعوا كون المعجز من خلق الله
ثم ذكروا الاحتمالات الدالة على جواز ان لا يكون المعجز من خلق الله تعالى فجوابه ان نقول الاحتمالات
المذكورة كلها ساقطة على مذهبنا لانا بينا انه لا مؤثر في الوجود الا الله سبحانه وتعالى فلا يتوجه علينا
شيء من ذلك واما المعتزلة فهم لا يتمكنون من اقامة الدلالة على ابطال هذه الاحتمالات لان العبد

عندهم موجد الافعال نفسه وغايتهم ان يقولوا لو كان المدعي كاذبا لوجب على الله ان يمنع من ظهور ذلك المعجز منعا للعباد عن
الوقوع في الضلال وهذا ضعيف لانه انما يتم لو سلم حجة الايجاب على الله وليس منا وجه وجوب لان المكلف اذا جوز انه
قد يكون حيث ما من قبل الله وقد يكون لا من قبل الله تعالى فلو قطع المكلف باحد الاحتمالين دون الآخر كان التقصير من قبله لا من
الله وفي مثل ذلك لا يجب على الله كشف الحال كانزال المتشابهات وعن المقام الثاني والثالث انه قد يكون
الشي جائزا في نفسه الى الغرض ... اعلم ان المقام هو انه قال حيث ان فعله المعجز حصلت بخلق الله لكن
لم قلتم ان الغرض منها التصديق فان افعال الله تعالى لا تخلو اما ان لا يكون معللا او يكون معللا وعلى التقديرين لا يلزم
ان يكون الغرض منها التصديق وللخصام فلم تبايناه اذا لم يكن موسى فانما اذا كانت غير معللة فلجواز ان يقال (معللا لا يلزم ذلك)
خلق المعجز لا لاجل التصديق قلنا نعم لكن الفرق ظاهر بين العلة والموقع ونحن لا ندعي ان خلق المعجز انما كان لغرض التصديق
بل نقول خلق المعجز يعرف تمام التصديق بدلالة انه سبحانه وتعالى وكما ان هذه الكلمات المخصوصة صارت دالة بسبب
الوضع والاصطلاح على المعاني القائمة بذات المتكلم فكذلك هذه الافعال الخارقة للعادة اذا حصلت عقيب الدعوى
صارت دالة على التصديق بدلالة من فعل المعجز هو لا ولانه اذا كانت معللة فالدليل على انه لا غرض من خلق
المعجزة سوى التصديق ... الدليل على ان موسى ... لما قال الهي ان كنت صادقا في ادعاء الرسالة فاجعل
هذا الجبل واقفا في الهوا فوقف ... ثم ان القوم كانوا بحضرته انهم كلما امنوا به تباعد الجبل عنهم
وكلما هموا بتكذيبه قرب من ان يسقط عليهم علم بالضرورة ان الغرض منه انما هو التصديق ومن هذا الابطال التصديق
المدعي ... ان يكون ذلك المعجز ابتداء عادة او تكرر عادة او يكون ... او يكون
امتحانا للمكلف فالجواب عن كل هذه الاحتمالات امر ولو فرض جواز ... لا ينافي القطع بعدمه كما انا
نجوز حدوث شخص ... من غير الابوين وشيخا ... من غير الطفولية والشباب ولكنه اذا ابصرنا شيخا
علمنا بالضرورة انه متولد من الابوين وانه كان طفلا ثم صار شابا ثم صار شيخا وكذا القول في جميع الامور العادية
اذا عرفت هذا فنقول علمنا بالضرورة دلالة المعجز على التصديق كما قلنا في مثال الجبل فلا يكون تجويز
نقيضه ولا كون المعجز ... قادحا في ذلك العلم الضروري وبهذا خرج الجواب عن المقام الثالث
على انا نقول السؤال في المقام الثالث لازم الفاعل المختار لان اظهار المعجز على يد الكاذب انما يقبح اذا كان
الغرض منه خلق تصديقه لا اذا كان الغرض منه شيئا اخر ... ان يكون فيه اغراض اخرى لا نسولها قبل منهم
ان يكلموا بانه لا يقبح اظهاره على يد الكاذب لا سيما وان كان الغرض منه شيئا اخر لكن خلقه مقارنا لدعوى
الكاذب يوهم ان الغرض منه تصديقه وفعل ما يوهم تصديق الكاذب قبيح ايضا فيكون اظهار المعجز على وفق
دعوى الكاذب قبيحا مطلقا لانا نقول لو كان موهم القبيح قبيحا وجب ان يكون انزال الايات المتشابهات
وخلق ما يوهم الشبهات قبيحا وبالاتفاق ليس بقبيح فعلمنا انه انما لا يقبح وان كان موهما للباطل الا فيه
لصار

(٨٢)

فيه احتمال ان مراد الله منه غير ما يشعر به ظاهره فلو قطع المكلف بحمله على الوجه الباطل مع ذكر الاحتمال لكان
التقصير منه حيث جزم لا في موضع الجزم كذلك هاهنا يحتمل ان يكون المراد الحق من هذا الشبهة حتى يحترز المكلف
عنها فيعظم ثوابه بسبب الاحتراز عنها فلو قطع المكلف ان الغرض منه تصديق المدعي لكان التقصير منه والجواب
على اصول المعتزلة عن هذه المعارضة قد مر بانكم اثبتم الحكم في الشاهد بالدوران ثم قستم الغائب عليه قلنا
ليس الامر كذلك بل نقول ان دلالة المعجز على الصدق امر معلوم بالضرورة الا انا نبين ذلك على صورة واما الجواب
عن شبهة نفاة التكليف ... ان التكليف باطل ... باعتقاد بطلان التكليف فكان كلامهم (تكليفهم)
متناقضا وثانيها جواب الحشوية بجواز ... ان التكليف اعلام بنزول الثواب او بنزول العقاب
اي اذا صدر المكلف به كان ذلك علامة على نزول الثواب وبالضد منه اذا لم يصدر وليس لاحد
اعتراض على الله سبحانه انه لم خص هذا بالثواب وذاك بالعقاب واما الجواب عن شبهة البراهمة فهو ان نقول
لم لا يجوز ان يقال انه يبين ان شرعه منقطع محدود وكان ذلك معلوما بالتواتر الا ان قومه هلكوا بالكلية في زمان
بخت نصر وصار الباقي اقل من عدد التواتر فلا جرم انقطع ذلك النقل ولنختم هذه المسالة بذكر بعض فوائد
البعثة فنقول الامور قسمان منها ما يستقل العقل بادراكه كعلمنا بافتقار العالم الى الصانع الحكيم وفائدة البعثة
في هذا القسم هو ان يتأكد دليل العقل بدليل النقل وان لا يبقى للمكلف عذر اصلا على ما قال تعالى لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل وان نعرف كمية العبادة وكيفيتها بقولهم وان يكون اقوال الرسل وافعالهم مددا
لنا في الاشتغال بالطاعات حتى اذا فات منا الميل تفكرنا في اقوالهم وافعالهم فيمنعنا ذلك عن كثير من القبائح
وان نعرف باقوالهم ترتب الثواب على الطاعات وترتب العقاب على المعصية فان ذلك حامل لنا في الاعراض
عن الدنيا والاشتغال بالعبودية والاقبال على الله بالكلية ومنها ما لا يستقل العقل بادراكه وفوائد
البعثة في هذا القسم كثيرة ولنذكر منها شيئا يسيرا فمنها ... بعض الصفات الالهية ومن الصفات التي
لا يمتنع العقل اثباتها لكن العقل لا يدل عليها وهي مثل السمع والبصر والكلام ونحوها ومنها ان المكلف يبقى خائفا
فيقول لو اشتغلت بالطاعة فلكنت متصرفا في ملك الله بغير اذنه ولو لم اشتغل فيها عذبت بتركها فعند البعثة
يزول ذلك ومنها ان الاشياء المخلوقة في الارض منها غذاء ومنها سم ومنها دواء ولا يكفي التجربة في معرفتها ففي
البعثة فائدة معرفتها ومنها ان الانسان مدني بالطبع والاجتماع مظنة التنازع فلا بد من شريعة زاجرة
لهم عن التنازع ومنها لولا البعثة لاتى كل قوم بوضع خاص من العبادة فيفضي ذلك الى التعصب المورث للفتن
ومنها ان ما يفعله الانسان بمقتضى عقله يكون عادة والعادة لا يكون عبادة اما ما يأتي به النبي بامر من كان
معظما في قلبه ولا يكون بمقتضى عقله كان اتيانه به لمحض العبادة ولذلك ورد الامر بالافعال الغريبة في الحج ومنها
العوائد ان الصناعات كلها في حق ... وكان في حق نوع ... عليها الا ... ومنها انه لا بد في المعيشة من علم الاخلاق

والسياسة فلا بد من البعثة لتعليمها ولذلك قال تعالى للنبي عليه السلام خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين وقال
تعالى إن الله يأمر بالعدل والإحسان وقال فبما رحمة من الله لنت لهم وقال عليه السلام أدبني ربي فأحسن تأديبي
المبحث الثالث في أن الأنبياء أفضل من الأولياء ويدل عليه النقل والعقل إلى آخرها خلافاً لبعض الصوفية وإثبات
النبوة شرع في أحكام النبوة ثم إن تلك الأحكام تنقسم إلى قسمين منها ما يعم جميع الأنبياء ومنها ما يختص
بأفضل العالمين وخاتم الأنبياء والمرسلين عليه السلام فذكر كل واحد من القسمين وقدم الأحكام العامة فمن جملتها ما ذكره في هذا
المبحث وهو أفضلية عموم الأنبياء بالنسبة إلى عموم الأولياء وقد احتج على ذلك في الكتاب بالنقل والمعقول أما
النقل فقول المصطفى عليه السلام في حق الصديق والله ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين أفضل من أبي بكر التمسك
به هو أن هذا النص كما أنه يقتضي أن الصديق أفضل من كل من ليس بنبي كذلك يقتضي أن كل نبي أفضل منه لأنه قال
بعد النبيين ولفظة النبيين صيغة جمع معرف بالألف واللام فيتناول كل نبي ولو لم يتناول لما صح استثناء أي نبي أريد
منه والاستثناء عبارة عن إخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت المستثنى منه على ما ذكره أئمة اللغة وذلك يقتضي أن
يكون كل نبي أفضل من أبي بكر لكنه أفضل من كل ولي بدلالة هذا النص فوجب أن يكون كل نبي أفضل من كل ولي
وهو المطلوب وأما المعقول فهو أن الولي عبارة عن شخص حصل له الكمال اللائق بالنفس البشرية لكن بالنسبة
إلى ذاته لا إلى غيره والنبي هو عبارة عمن حصلت له ما ذكرناه والصفة هي صفة الولي والكمال وهو القدرة على تكميل غيره
فإذا فسرنا الولي والنبي بما ذكرناه من التفسير لزم قطعاً رجحان النبي على الولي المبحث الرابع في
الملائكة أفضل من البشر إلى آخرها اعلم أن مذهب أصحابنا هو أن الأنبياء أفضل من الملائكة وبه قالت
الشيعة وقالت الفلاسفة والمعتزلة الملائكة السماوية أفضل من البشر وهو اختيار المصنف في الكتاب وبه قال
القاضي أبو بكر الباقلاني وأبو عبد الله الحليمي من أصحابنا واعلم أن الأدلة في هذه المسألة احتج أصحابنا على تفضيل الأنبياء
على الملائكة بحجج نشتغل بتقرير ما في الكتاب وقد احتج أصحابنا بوجوه الحجة الأولى أن آدم عليه السلام كان مسجود
الملائكة لقوله تعالى وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى والسجود أعظم أنواع الخدمة وتكلف
الكامل بخدمة الناقص غير لائق بالحكمة فإذاً لا بد وأن يكون آدم أفضل من الساجدين فإن قيل السجدة كانت لله تعالى
وآدم كان كالقبلة وأيضاً يجوز أن يكون المراد منها التواضع قلنا ترك الأمر فيهما يجوز الحجة
وأيضاً فلا نسلم أنها غاية التواضع فإن هذا قضية عرفية فلعل العرف في ذلك الوقت أن يسلم على غيره ويضع
جبهته على الأرض وتسليم الكامل على الناقص أمر معتاد لأنا نقول لو كان عن الكل لم يكن السجود دالاً على زيادة
منصب المسجود على الساجد لما قال إبليس أرأيتك هذا الذي كرمت علي الحجة الثانية قوله تعالى إن الله اصطفى
آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين الآية تدل على التفضيل مطلقاً ترك العمل بها فيمن لم يكن نبياً
فيبقى معمولاً به في حق الأنبياء لا يقال فإذاً لزم تفضيل أنبياء بني إسرائيل على المصطفى عليه السلام لقوله تعالى وأني فضلتكم
على

على العالمين لأنا نقول يحمل التخصيص في آية الاصطفاء تحملاً في آية الاصطفاء وأيضاً فشرط العالم أن يكون موجوداً فلما كان
محمد عليه السلام موجوداً حال وجود أنبياء بني إسرائيل والملائكة موجودين حال وجود محمد عليه السلام فظهر الفرق الحجة الثالثة
قوله عليه السلام إن لي وزيرين في السماء ووزيرين في الأرض أما الوزيران في السماء فجبرئيل وميكائيل وأما اللذان
في الأرض فأبو بكر وعمر وهذا صريح في الباب الحجة الرابعة طاعة البشر أشق لأن طاعتهم مع وجود العوارض
وهي الشهوة والغضب والحرص والهوى والأشق أفضل لقوله عليه السلام لعائشة أجرك على قدر نصبك ومن القول
إن طاعة السماويات فلو اشترك في قلة الثواب لكان تحمل ذلك القدر من المشقة الزائدة خالياً عن الفائدة فيكون
عبثاً الحجة الخامسة الملائكة لهم عقول بلا شهوة والبهائم لها شهوة بلا عقول والآدمي له الأمران إن رجح شهوته
على عقله كان أخس من البهائم لقوله تعالى أولئك كالأنعام بل هم أضل فيجب بهذا القياس لو رجح عقله على شهوته
وجب أن يكون أفضل من الملائكة ولنرجع إلى تقرير ما ذكره في الكتاب ثم نجيب عنه إن شاء الله تعالى احتج
المصنف أولاً بالدليل الذي ذكره في تفضيل الملك على البشر تقريره هو أن نقول لما أراد الله سبحانه وتعالى أن يشرح لعبيده
كمال عظمته وجلاله بين كونه إلهاً للسموات والأرض وما بينهما بقوله رب السموات والأرض وما بينهما الرحمن ثم زاد
في ذكر العظمة فقال لا يملكون منه خطاباً والمعنى أن أحداً لا يملك خطاب الله تعالى فإن كل ما سواه عبد ومملوك والمملوك
لا يستحق على مالكه شيئاً أصلاً ثم إنه تعالى أراد الزيادة في شرح العظمة والجلالة وإن الكبرياء فقال يوم يقوم الروح
والملائكة صفاً لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن الآية وذلك يقتضي أن الملائكة أفضل الخلق وأقربهم لأنه لو كان في الخلق أحد فوق
قيامهم بين يدي الله وتضرعهم في حضرة الله تعالى أقوى في الإنباء عن عظمة الله وكبريائه من الملائكة لما حسن هذا الكلام
وجوابه هو أنا نقول بمقتضى الآية وذلك أن الملك عندنا أعظم من البشر من زيادة الجثة ومن القوة والشدة
والقدرة الكاملة والآية لا تقتضي إلا ذلك لكن ليس المتنازع هذا بل المتنازع هو أن الملك أفضل من البشر عند الله
في كثرة الثواب لأنه لا دلالة في الآية على شيء من ذلك فلا يبقى لكم فيها حجة احتج ثانياً بأنه تعالى قال والمؤمنون
كل آمن بالله إلى آخره هذا هو الوجه الثاني في تفضيل الملك على البشر وتقريره هو أنه تعالى بين أنه
لا بد في تحقق الإيمان وصحة الإيمان بهذه الأشياء المذكورة في الآية فقدم الإيمان بالله على الإيمان بالملائكة والرسل فإنه ما لم
يثبت أن لنا صانعاً حكيماً لا يمكننا معرفة صدقهم ثم ثنى بالملائكة فإن الله سبحانه وتعالى إنما يوحي إلى الأنبياء بواسطة الملائكة
فلا جرم قدم ذكر الملائكة على ذكر الرسل ثم ثلث بالكتب لأنه من الوحي وحصوله متأخر عن وجود الملائكة ثم ربع بالرسل فهم
متأخرون عن الكتب فلذلك حصل ذكرهم في المرتبة الرابعة فعرف بهذا الترتيب المحقق علمه أن الملك أشرف من البشر
وجوابه لا نسلم أن التقدم في الذكر يدل على التقدم في الشرف ألا ترى أنه تعالى قال في آية وإن تظاهرا عليه
فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير فقدم صالح المؤمنين على الملائكة والذي
نعلم أنهم ليسوا بأفضل من الملائكة بالاتفاق سلمنا أن التقدم في الذكر يدل على الشرف لكنه لا يدل على الشرف في كل الوجوه

بل لكونه كتقل الشوق في بعض الأمور وعند الملائكة مفضلون على البشر في بعض الوجوه ومع كونهم متبرئون عن الكدورات
الجسمانية وهم مستغرقون عن العلائق الجسدانية لكن لما ذكر لزم تفضيلهم على البشر في كثرة الثواب والترجيح الأول
هو المتنازع لا بد له من دليل الثاني أن الملائكة ... متقدمون ... هذا الوجه ظاهر غني
عن الشرح وجوابه أن هذا الوجه كما يقتضي تفضيلهم على البشر والوجه الذي ذكرتم إلا أنه يقتضي تفضيل البشر
عليهم ووجه الأول هو أن الإنسان على ما ذكرتم ... موصوف بالغضب والشهوة ومع ما نعانيه في العبادة وأيضا
ملازم الشيطان عدو مسلط عليه يمنعه من الاشتغال بالعبودية إذا عرفت هذا فنقول عبادته مع الشواغل
والموانع وعبادة الملك ليس كذلك فيكون عبادته أشق من عبادة الملك فيكون أكثر ثوابا لقوله عليه السلام أفضل الأعمال
أحمزها أي أشقها ولا نعني بقولنا إنه أفضل من الملك سوى أن ثواب عبادته أكثر الرابع
أن الأخلاق كلها تجري مجرى الأبدان للملائكة إلى آخره هذا الوجه ظاهر غني عن الشرح إلا أنه إقناعي
وهو معارض بوجه آخر وهو أن آدم عليه السلام كان أعلم لقوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة
فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إلى آخره والأعلم أفضل لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
ومما استدل به على تفضيل الملك على البشر قوله تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
وهذا النوع من الكلام يقتضي تفضيل المذكور ثانيا على المذكور أولا إذ لا يقال إن فلانا لا يستنكف السلطان
عن خدمته ولا الوزير وجوابه من وجوه الأول أنه لا يلزم من كون الملائكة أفضل من المسيح كونهم أفضل
من محمد عليه السلام لأنه أفضل من المسيح ومن سائر الأنبياء على ما سيأتي بيانه الثاني أن مقتضى الآية هو أن مجموع
الملائكة أفضل من المسيح لا كل واحد منهم لأن الملائكة صيغة الجمع الثالث أن الواو في الآية حرف العطف فيفيد
الجمع لا الترتيب فإنه لو استعمل لما فيها لامتنع حصول الترتيب كقولهم تقابل زيد وعمرو والأصل في الكلام
الحقيقة وإذا كانت حقيقة في غير الترتيب وجب أن لا يكون حقيقة في الترتيب دفعا للاشتراك وأما ما ذكرتم
من المثال فنحن إنما حكمنا فيه بالترتيب لا بمجرد المثال الجزئي ثم الأمثلة مشتركة كقولهم ما أعانني على هذا الأمر زيد
ولا عمرو وكقوله تعالى ولا الهدي ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام والتحقيق في الجواب أنه إذا قيل هذا العالم لا
يستنكف الوزير عن خدمته ولا السلطان فنحن نعلم بعقولنا أن السلطان أعظم درجة من الوزير فعلمنا أن الغرض
من ذكر الثاني المبالغة والمبالغة إنما عرفناها بهذا الطريق لا بمجرد الترتيب في الذكر وهنا لا نعرف أن المراد بالثاني
المبالغة إلا إذا عرفنا من قبل أن الملائكة أفضل حينئذ فصحة الدليل على صحة المطلوب وهو دور ممتنع
... قولنا هذا العالم لا يستنكف عن خدمة الوزير ولا السلطان لا نفيد أن السلطان أفضل من الوزير
إلا في بعض الأشياء وهو القدرة والسلطنة لا العلم والعقل والزهد كذلك هنا الملك أفضل من البشر
في القوة والبطش فإن جبريل عليه السلام قلع مدائن لوط عليه السلام لا في كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخشوع
والعبودية

والعبودية إذ هو الفضل المتنازع فيه وتمام التحقيق هو أن كثرة الثواب لا تحصل إلا بنهاية الخضوع والتواضع وكون
العبد موصوفا بهما لا يلائم الاستنكاف بل ينافيه فلا يكون المراد بالآية لكن لما اتصاف الشخص بالقوة الشديدة
يلائم الاستنكاف فالتفاضل لما ... هذا في المسيح عليه السلام من إحياء الموتى وإبراء الأكمه وأنه حصل من غير أب ... وجوده
بسبب هذه القدرة والتفرد عن العبودية فقال تعالى إن عيسى لا يستنكف بما ذكر عن عبوديتي ولا الملائكة
المقربون الذين هم فوقه في قوة البطش والاستيلاء على عالم السماوات والأرض مع أن حصولهم من غير أب
ولا أم فكان أعجب ومما استدل به القوم أيضا قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته الآية قالوا
التمسك بهذه الآية من وجهين أحدهما أنه تعالى احتج بعدم استكبار الملائكة على عبادته على أن البشر يجب
أن لا يستكبر واعتماد هذا الاستدلال إنما يتم بالأقوى على الأضعف كالسلطان إذا أراد أن يقرر على رعيته وجوب
طاعتهم له فإنه يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين والإعراض عنه ... أن يقول نعلم
المراد أن الملائكة مع شدة قوتهم لا يتمردون عن طاعة الله فالبشر يتمردون مع غاية قصورهم وضعفهم
الثاني أن هذه العندية ليست عندية الجهة بل عندية الفضيلة والمزية وجوابه أنه معارض بقوله تعالى
في صفة البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر وبقوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلي
وهذا أفضل لأنه يفيد أن الله عندهم وذلك يفيد أنهم عند ربهم ومن جملة ما تمسك به القوم قوله تعالى
علمه شديد القوى وقوله نزل به الروح الأمين على قلبك وقوله تنزل الملائكة والروح من أمره على من يشاء من عباده قالوا
كل ذلك يدل على أن الملائكة رسل إلى الأنبياء والرسول أفضل من الأمة كما أن رسول البشر ... وجوابه
ذلك إذا أرسل السلطان ... إلى جمع عظيم ليكون متوليا لأمورهم حاكما فيهم أما إذا أرسل شخصا
إلى شخص فذاك كالرسالة عبيده إلى الوزير وذلك لا يدل على التفضيل المطلب الخامس في إثبات
وجوب عصمة الأنبياء عليهم السلام ... وقت الرسالة إلى آخرها اعلم أن النزاع في هذه المسألة
راجع إلى أربعة مواضع الموضع الأول ما يتعلق بالاعتقاد وأجمعت الأمة على عصمتهم
عن الكفر والبدعة إلا الفضيلية من الخوارج فإنهم جوزوا صدور الذنوب عنهم وكل ذنب عندهم كفر الثاني
ما يتعلق بتبليغ الشرائع والأحكام من الله تعالى وأجمعوا على أنه لا يجوز عليهم التحريف والخيانة في هذا الباب
لا عمدا ولا سهوا وإلا لارتفع الوثوق من الشرائع الثالث ما يتعلق بالفتوى وأجمعوا على أنه لا يجوز
تعمد الخطأ واختلفوا في السهو الرابع ما يتعلق بأفعالهم واختلفوا على أقوال الأول قول الحشوية وهو أنه
يجوز عليهم الإقدام على الكبائر والصغائر والثاني قول جمهور المعتزلة وهو أنه لا يجوز منهم تعمد الكبيرة وأما تعمد
الصغيرة فهو جائز بشرط أن لا يكون منفرا مثل التطفيف ... والثالث أنه لا يجوز عليهم الكبيرة ولا الصغيرة
إلا السهو والنسيان فجائز عليهم ثم إنهم يعاتبون عليه الرابع أنه لا يجوز أيضا لا السهو والنسيان عليهم

ومنها اختيار الشيعة واختلفوا في وقت وجوب هذه العصمة فقالت الشيعة انها من اول الولادة الى آخر
العمر وقال اصحابنا انما يجب في زمان النبوة لا قبلها واختيار المصنف في بعض كتبه انهم معصومون في زمان
النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد اما على سبيل السهو فهو جائز ويدل على وجوب العصمة وجوه ذكرها في الكتاب
اما الوجه الاول فنقول ان من اعظم نعم الله سبحانه وتعالى على العباد اعطاء نعمة الرسالة اذ لا نعمة فوقها
وكل من كان نعم الله عليه اكثر كان صدور الذنب عنه اقبح وافحش والعقوبة في حقه اشد واكثر ويدل على
ذلك وجوه اما اولا فصريح العقل ايضا له واما ثانيا فقوله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة
يضاعف لها العذاب ضعفين واما ثالثا فلان المحصن يرجم وغيره يجلد فعلم بانه لو صدر الذنب منهم
لكانوا اكثر استحقاقا للزجر والتوبيخ والعذاب الشديد واللعن والطرد واللازم منتف اجماعا فالملزوم
مثله الثاني ان صدر الذنب عنه يدل على انه فاسق الى آخره هذا هو الوجه الثاني
في بيان وجوب العصمة وتقريره هو انه لو صدر الذنب عنهم لما كانوا مقبولي الشهادة واللازم منتف
فالملزوم مثله بيان الشرطية قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية امر
بالتثبت والتبين والتوقف في قبول شهادة الفاسق فثبت انه لو صدر الفسق عنهم لما كانوا مقبولي
الشهادة واما ان اللازم منتف فللاجماع ولان العقل يدل على ان من لا تقبل شهادته في حبة الواحدة لا يصح
ان تقبل قوله في الاديان الباقية وايضا فان الله تعالى شهد بان محمدا عليه السلام شهيد على الكل يوم القيامة قال لتكونوا شهداء
على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ومن كان شهيدا لكل الامة كيف لا تقبل شهادته في شيء خسيس
الثالث انه تعالى قال في حق محمد عليه السلام فاتبعوه لعلكم تهتدون الى آخره هذا هو الوجه الثالث تقريره ان يقال لو صدر
الذنب عن محمد عليه السلام فاما ان يكون ذلك على وجه يجب علينا متابعته في ذلك الذنب او على وجه لا يجب متابعته فيه
والقسمان باطلان فبطل القول بصدور الذنب عنه اما القسم الاول فهو منتف اجماعا واما الثاني فهو منتف ايضا
لان قوله فاتبعوه وقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله يقتضي وجوب متابعته في جميع الاشياء
فان قيل لم قلتم بان قوله فاتبعوه يقتضي متابعته في جميع الامور بل ان قوله تعالى فاتبعوه اما ان لا يقتضي
وجوب متابعته شيئا وهو باطل اجماعا او يقتضي وجوب متابعته في بعض الامور المعينة وهو باطل
لان اللفظ قاصر عن ذلك التعيين او يقتضي وجوب متابعته في بعض غير معين وهو باطل ايضا لانه يوجب
الاجمال وهو خلاف الاصل او يقتضي وجوب متابعته في جميع الامور وهو المطلوب واعلم ان من
جملة ما تمسك به في هذا الباب هو انه لو صدرت المعصية عنهم لوجب ان يكونوا موعودين بعذاب جهنم لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ولكانوا ملعونين لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين واللازم منتف
اجماعا فالملزوم مثله واما الآيات الواردة في هذا الباب الى آخره فهي وان

مطلب في زمان النبوة انهم معصومون عن الكبائر والصغائر بالعمد

ان

الدالة

الدالة على وجوب عصمتهم اشار الى الجواب الاجمالي عما يذكره الخصم من الآيات الواردة في صدور الذنب عنهم ولا بد
لنا من ذكر بعض تلك الآيات اولا ثم الجواب التفصيلي عنها ثانيا ثم نقرر ما ذكره من الجواب الاجمالي ثالثا اما
الآيات فمنها ادلتها قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى الآية تمسكوا بها من وجوه الاول قوله وعصى
واسم العاصي لا يطلق الا على صاحب الكبيرة الثاني قوله فغوى الثالث قوله فتاب عليه والتوبة تشعر على المعصية فان
كان صادقا فيها فقد اذنب وان كان كاذبا فالكذب ذنب وثانيها قوله تعالى حكاية عن نوح ان ابني
من اهلي قالوا انه كذب لانه تعالى قال ليس من اهلك انه عمل غير صالح وثالثها قوله تعالى حكاية عن ابراهيم
عليه السلام هذا ربي وقوله بل فعله كبيرهم وقوله اني سقيم ورابعها قوله تعالى حكاية عن يوسف ولقد همت به
وهم بها وخامسها قوله تعالى فظن داود انما فتناه فاستغفر ربه الآية الجواب عن الآية الاولى
ان واقعة آدم عليه السلام كانت قبل نبوته لقوله تعالى ثم اجتباه ربه فكلمة ثم للتراخي وذلك يقتضي ان الاجتباء الذي
هو النبوة حصل بعد تلك الواقعة وايضا فلانه لو كان رسولا قبلها لامتنع ان يكون رسولا الى غيره لانه ما كان في ذلك
الوقت معه احد من البشر الا حواء والخطاب بينهما بغير واسطة ويمتنع ايضا ان يكون رسولا الى نفسه اذ ذلك غير
متصور وعن الثانية ان الناس اختلفوا في الابن فقيل انه كان ابنا صلبيا تمسكا بظاهر الآية وقيل انه ما كان
ابنا له بل معناه انه ليس من اهلك الذين وعدتك ان انجيهم معك وقيل انه كان ابن امرأته فاطلق عليه اسم الابن ولذلك قال
ان ابني من اهلي ولم يقل مني فهذا قول سواء كان ابنه الحقيقي او لم يكن كذلك لا يحمل على دعائه لانه انما دعا
له بشرط الايمان وعن الثالثة ان قوله هذا ربي ذكره على سبيل الفرض ليبطله بعد ذلك كما يقول الواحد منا اذا
اراد نقض قول الخصم قدم اولا هكذا بقول الخصم ثم يقول لو كان كذا لما كان متغيرا كذا لكنه هنا ثم قال لا احب الآفلين
اي لو كان ربا لما تغير واما قوله بل فعله كبيرهم هذا فلان غيظ ابراهيم من كبيرهم كان اشد لما رأى من زيادة تعظيمهم
له فاسند الفعل اليه لانه كان هو السبب في استهانته بها والفعل كما يسند الى المباشر يسند الى الحامل
عليه واما قوله اني سقيم فلعله كان سقيما في ذلك الوقت ولانه عرف انه سيصير سقيما فقال ذلك على
تاويل اني الحق سقيما في ذلك الوقت كما تقول ان من يحم فهو يعرف الضيافة فقد نعني به اني اكون محموما في ذلك
الوقت او نقول لعله اراد به سقم القلب لما كان في قلبه من الحزن والغم بسبب عبادتهم وعن الرابعة قوله
كلام كثير تعلق بتلك الواقعة شهد على طهارة يوسف وبرائته عن التهمة فاحدها قول زوج المرأة شهد بذلك
قال انه من كيدكن ان كيدكن عظيم الآية وثانيها الشهود قال تعالى وشهد شاهد من اهلها الى آخر
الآية وثالثها النسوة قوله تعالى قلن حاش لله ما علمنا عليه من سوء ورابعها قول يوسف
هي راودتني عن نفسي وخامسها اعتراف زليخا بذلك قوله ولقد راودته عن نفسه فاستعصم وسادسها شهادة
خالق السموات والارض بذلك وهو قوله لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين وسابعها اقرار ابليس

وقد عينه بلا تكون

وبيانه من وجوه

بان يوسف كان قد تأهل لذلك التهمة بمنزلة الآخبار ذكر منهم المخلصين في هذا اقرار منه بانه لا تعلق له بالمخلصين والله تعالى اثنى على يوسف بانه من المخلصين
فالمنازع في هذه المسئلة ان كان على دين الله وجب ان يقبل قول الله وان كان على دين ابليس وجب ان يقبل قوله
واعلم ان لهم عبارات عن القوم ولهم في الآية ما يدل على انه هم بشيء معين فالحمل على الهم بالزنا او هو خطأ لما بيناه
عجب تنزيهه عن ذلك فيحمل على انه هم بان يدفعها عن نفسه او تقول في الآية تقديم وتاخير والتقدير ولقد همت به ولولا
ان راى برهان ربه لهم بها كقوله لهم لقد كنت هلكت لولا ان تداركتك وعن الآية الخامسة انه تعالى ذكر ما قبل
القصة وما بعدها امورا تدل على انها على المعصية الاول قوله تعالى واذكر عبدنا داود ذا الايد والايد هي القوة والمراد
هنا القوة في الدين لان الدنيا وآلاتها لا يستحق الملوك الكفار بسببها المدح والثاني انه وصفه بكونه اوابا وهو الرجاع
الى ذكر الله والثالث قوله تعالى انا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والاشراق والطير محشورة كل له اواب
افترى انه تعالى سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسيلة الى القتل والزنا فالطيور كانت امنة منه والمؤمن ما كان
يتجوا منه في روحه ومنكوحته الرابع قوله وشددنا ملكه وليس المراد التشديد بالمال والملك والعسكر
لكون ذلك حراما بل المراد التشديد في الدين الخامس قوله وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب والحكمة
اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا وذلك يمنع ... ان يستنكف منه الرنود في المنزل من الزوج والمنكوح
ومهما وامت ما بعد القصة فامور ايضا احدها قوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين
الناس بالحق وهذا من اجلة المدائح فلو توسطت بين اول القصة وآخرها ذكر المعصية لجرى هذا الكلام مجرى
قول من يقول فلان عظيم الذنب في الدين عالي المرتبة في طاعة الله تعالى يقتل ويزني ويلوط ويسرق
وقد جعله الله خليفة لنفسه وامر اكابر الانبياء بالاقتداء به وهذا لا يليق بكلام رب العالمين وثانيها
قوله انا جعلناك خليفة في الارض مرتب على ذكر تلك القصة وذلك يشعر بانه انما وجد هذه الخلافة
بسبب تلك القصة فلو كانت القصة دالة على المعصية لكان معنى هذا الكلام ان الله تعالى انما فوض اليه الخلافة
لاجل انه اقدم على المعصية وذلك لا يقوله عاقل الثالث ان داود عليه السلام استثنى الذين امنوا وعملوا
الصالحات في قوله وان كثيرا من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض الا الذين امنوا وعملوا الصالحات فلو كان
انما على لذلك البغي هو داود عليه السلام لكان قد حكم على نفسه بعدم الايمان والرابع ان قوله تعالى
وان له عندنا لزلفى وحسن مآب وذلك لا يليق بالفسق والقتل ثم اعلم ان في هذه القصة تاويل
الاول ان جماعة قصدوا قتله فظنوا انه غافل فلما رآهم داود على حال التيقظ خافوا فاخترعوا حكومة لا اصل
لها وقالوا خصمان بغى بعضنا على بعض الآية وحمل الآية على ذلك اولى من حملها على القصة المشهورة فانه يقتضي
العدول عن الظاهر اذ الملائكة لو قالوا خصمان بغى بعضنا على بعض كان ذلك كذبا واسناد الكذب
الى اللصوص اولى من اسناده الى الملائكة واعلم انه ليس في الآية لفظ يوهم ما ذهبت اليه الحشوية الا قوله

الى اللصوص ... ط

وظن داود انما فتناه وقوله فاستغفر ربه محمول على ذلك والجواب عن الرابع ان المعنى انما فتناه وانه لما علم انهم
قصدوه فلم يعاجلهم بالعقوبة امر لا وعن الخامس ان الاستغفار انما كان للقوم حيث قصدوا ذلك الفعل المنكر
وعن السادس يحتمل ان يكون المراد فغفرنا لاجل شفاعته ذلك الفعل المنكر وهذا التاويل يتفق عليه لفظ القرآن
ولا يحتاج فيه الى اسناد الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان ويليق بان يذكر عقيبه يا داود انا جعلناك
خليفة في الارض لان من بلغت رحمته على الرعية الى حد لا ينتقم منهم اذا قصدوه بالسوء يليق بمنصب الرحمة تليق بمنصب
الخلافة به واقتدى محمد عليه السلام عند ما دبر قومه ان يقتدي به كما قال في اول الآية اصبر على ما يقولون واذكر عبدنا داود والله
اعلم بالصواب واعلم انك اذا وقفت على تلك الاجوبة عن الآيات المذكورة عرفت انا قد وفينا بما وعدناك من
الجواب التفصيلي بتمامه بتوفيق الله واكثر ذلك العلم تغير ما اشار اليه المصنف في الملخص من الجواب الاجمالي بقوله واما
الآيات الواردة في هذا الباب فغايتها ان تدل على ترك الافضل او ان تثبت كونها معصية لا محالة فذلك انما وقع قبل النبوة
فنقول الآيات الموهمة بصدور الذنب عن الانبياء عليهم السلام على قسمين منها ما هي بظاهرها تشعر بصدور المعصية
عنهم كقوله تعالى وعصى آدم ربه ومنها ما ليس كذلك مثل ما حكى عن ايوب عليه السلام انه قال اني مسني الشيطان
بنصب وعذاب اما النوع الاول من الآيات فطريق الجواب عنها ان يحمل ذلك على ما قبل النبوة
توفيقا بينها وبين ما ذكرنا من الدلائل الدالة على وجوب عصمتهم زمان النبوة واما النوع الثاني منهما فالجواب
عنها هو ان يحمل جميع ذلك على ترك الاولى والافضل حتى يحصل التوفيق بين الادلة والله اعلم
المسئلة الرابعة ان رسولنا عليه السلام افضل من سائر الانبياء الى آخرها لما فرغ المصنف في الاحكام
العامة لسائر الانبياء عليهم السلام شرع في الاحكام المختصة بسيد العالمين وافضل الانبياء والمرسلين محمد عليه السلام فمن جملتها
انه عليه السلام افضل واشرف من كل الانبياء عليهم السلام اشار اليه في هذه المسئلة وقد احتج على ذلك بالنقل والمعقول
اما النقل فقوله تعالى وصف الانبياء عليهم السلام في سورة الانعام بالاوصاف الحميدة حيث قال وتلك حجتنا
آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء ان ربك حكيم عليم ووهبنا له اسحق ويعقوب الى قوله
فبهداهم اقتده فذكر تعالى في هذه الآيات ثمانية عشر نبيا فبدأ بابراهيم عليه السلام وذكره باوصاف سنية منها قوله
تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم واراد بها حجة التوحيد ومنها انه تعالى خصه بالدرجات العالية وهو قوله نرفع
درجات من نشاء ومنها انه تعالى جعله عزيزا في الدنيا والآخرة لانه تعالى جعل اشرف الناس وهم الانبياء
من نسله وذريته وهو قوله تعالى ووهبنا له اسحق ولدا لصلبه ويعقوب بعده ولد اسحق وانما لم يذكر اسمعيل
عليه السلام مع اسحق بل اخره لان المقصود بالذكر هنا انبياء بني اسرائيل وهم باسرهم اولاد اسحق ويعقوب
وذكر اسمعيل بانه ما خرج من صلبه من الانبياء الا افضل الانبياء والمرسلين عليه السلام وانما قدم ذكر ابراهيم
عليه السلام على ذكر غيره من الانبياء تعظيما له حيث اظهر حجة التوحيد على ما حكاه الله تعالى عنه ذلك قبل هذه الآيات.

ثم انه تعالى ذكر بعد ذكر ابرهيم الانبيا الذين خص كل طائفة منهم بنوع من التفضيل فخص داود وسليمان بالملك والقدرة وخص
ايوب بالبلاء وخص يوسف بالجمع بين البلاء والتفضيل وخص موسى بالمعجزات القاهرة وخص يحيى وزكريا بالزهد
العظيم ولذلك وصفهم بكونهم من الصالحين ثم لما ذكر هولاء الانبيا المخصوصين بانواع الفضائل وصفهم بانه فضلهم
على العالمين وهذا من اقوى الدلائل على انهم افضل من الملائكة ثم بعد ذلك وصفهم بقوله واجتبيناهم وهديناهم الى صراط
مستقيم ثم بعد ذلك بين انه تعالى خصهم بالكتاب والحكم والنبوة فالكتاب اشارة الى العلم والحكم اشارة
الى انه تعالى جعلهم حكاما على الناس واما النبوة فهي اشارة الى المرتبة الثالثة ثم بعد ذكرهم بهذه الاوصاف
امر سيد المرسلين عليه السلام بالاقتدا بهم فقال اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقد اختلف العلما في تعيين ذلك الشيء الذي امر (هدى الله)
الرسول عليه السلام بالاقتدا بهم فيه فقيل هو التوحيد وجميع ما يتعلق بالاصول وقيل هو جميع الاخلاق الحميدة
وقيل هو الاقتدا في شرائعهم الا ما خصه الدليل والحق ان اللفظ مطلق فيحمل على الكل وهذا يقتضي ان
يكون محمد عليه السلام افضل الانبيا لانا قد بينا ان صفات الكمال كانت متفرقة في الانبيا المتقدمين وقد امر المصطفى
في هذه الاية ان يقتدي بهم ويحصل جميع الكمالات التي كانت حاصلة لهم وحيث امتنع ان يقال انه قصر في
تحصيلها بل حصلها بجميعها فوجب ان يكون افضل من الكل ولما الفضل فهو ان دعوته وصلت
الى الروم ومما هو الدليل العقلي الدال على انه عليه السلام كان افضل من كل الانبيا وغيرهم ان انتفاع
اهل العالم بدعوته وشريعته اكثر من انتفاع سائر الامم بدعوة سائر الانبيا بدليل ان دعوته وصلت الى اكثر
بلاد العالم بخلاف دعوة سائر الانبيا فانها ما وصلت الا الى مواضع معروفة اما موسى عليه السلام فدعوته كانت
مقصورة على بني اسرائيل وهم بالنسبة الى امة سيد المرسلين اقل من نسبة القطرة الى البحر واما عيسى عليه السلام فدينه
قد اندرست بالكلية بما قرب من البعثة ولا الذي يقوله هؤلاء النصارى ان الاله ثلاثة هو الكفر المحض والجهل الصرف (اي كان مبدء شاه)
فليس ذلك من دينه بشيء فظهر بما ذكرنا ان دعوته وصلت الى اكثر العالمين وان انتفاع الناس بدعوته
ودينه وشريعته اكثر من انتفاع سائر الامم بشرائع الانبيا المتقدمين وايضا ملة دينه باقية الى يوم
القيمة فوجب ان يكون هو افضل من سائر الانبيا وهو المطلوب ومما يستدل به على انه عليه السلام افضل
الانبيا قوله عليه السلام علماء امتي كانبيا بني اسرائيل الحديث يقتضي مساواة امته لانبيا بني اسرائيل وهو افضل (علماء)
من علماء امته بالاتفاق ومما ذكرنا ان الانبيا افضل من الاولياء لزم لا محالة ان يكون هو افضل من انبيا بني
اسرائيل وقد علم ان من العلماء من بالغ في تفضيل علماء امته بالنسبة الى انبيا بني اسرائيل وقرر ذلك من وجهين
الاول انه ما روي انه يجاء يوم القيمة بكل نبي وتبعه امته فربما يجي الرسول ومعه الرجل والرجلان
ويجاء بكل عالم من علماء امته ومعه الالوف الكثيرة يجتمعون عنده لينظروا عليه الثاني ان الانبيا ما كانوا مستقلين
بالاجتهاد والاستنباط الاحكام بل كان الغالب عليهم اتباع النصوص الماخوذة من الوحي وعلماء هذه الامة
كانوا

كانوا مستقلين بذلك ولذلك ذهب بعض فضلاء امة سيد العالمين عليه الصلوة والسلام حتى ابقى بكثير بعد ان ذكر
انه افضل الكل فنقول ان كتاب ادم عليه السلام كان كلمات على ما قال تعالى فتلقى
ادم من ربه كلمات وكتاب ابرهيم كان كلمات على ما قال تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات وكتاب
موسى كان صحفا لقوله تعالى صحف ابرهيم وموسى واما كتاب المصطفى عليه الصلوة والسلام فهو القران العظيم المهيمن على
الكل قال الله تعالى في وصفه ومهيمنا عليه واشتهر نوح عليه السلام بان الله اكرمه بان امسك سفينته على
الما وفعل في حق محمد عليه السلام افضل منه روي انه كان عليه السلام على شط ماء ومعه عكرمة بن ابي جهل فقال له ان كنت
صادقا فادع ذلك الحجر ليسبح فاشار المصطفى عليه السلام فانقلع الحجر من مكانه وسبح حتى صار بين يدي المصطفى عليه السلام
وشهد له بالرسالة فقال عليه السلام يكفيك هذا فرجع الى مكانه واكرم ابرهيم عليه السلام فجعل النار في حقه
بردا وسلاما وفعل في حق محمد عليه السلام افضل واعظم من ذلك عن محمد بن حاطب قال كنت طفلا فانصبت
القدر علي من النار فاحترق جلدي كله فحملني الى رسول الله عليه السلام فتفل على جلدي ومسح بيده على المحترق
وقال اذهب الباس رب الناس فصرت صحيحا واكرم موسى عليه السلام بفلق البحر في الارض واكرم
محمدا عليه السلام بفلق القمر فوق السما وفجر له الماء من الحجر وفجر لمحمد عليه السلام من اصابعه عيونا واكرم موسى باليد البيضا
فاكرم محمدا بالنور العظيم الذي وصل بنوره الى الشرق والغرب وقلبت عصا موسى عليه السلام ثعبانا ولما اراد
ابو جهل ان يرميه بالحجر راى على كتفه ثعبانين فانصرف مرعوبا وسبحت الجبال مع داود عليه السلام وسبحت الاحجار
في يده عليه السلام وبيد اصحابه وكان داود اذا مسح الحديد لان وكان عليه السلام لما مسح الشاة الجربا درت واكرم
داود بالطير المحشورة ومحمدا بالبراق واكرم عيسى باحيا الموتى فاكرمه بمثل ذلك حين اضافه اليهود بالشاة
المسمومة فلما وضع اللقمة في فمه قالت لا تاكلني فاني مسمومة وابرا الاكمه والابرص روي ان امراة جاءت اليه
وشكت من البرص فمسح عليها فاذهب الله عنها البرص وحين سقطت حدقة الرجل يوم احد فرفعها وجاء
بها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فردها الى مكانها وكان عيسى عليه السلام يعرف ما يخفيه الناس في بيوتهم فالرسول
عليه السلام عرف ما اخفاه عمه مع ام الفضل فاخبره فاسلم العباس ولما سليمان عليه السلام فان الله رد الشمس له مرة
فقد فعل ذلك بالرسول عليه السلام حين نام وراسه في حجر علي وابنته رضي الله عنهما وقد غربت الشمس فردها حتى صلى
ورد بها مرة اخرى لعلي رضي الله عنه فضل العصر في وقته وعلم سليمان منطق الطير وفعل ذلك في حق محمد عليه السلام
روي ان طيرا فجع بولده فجعل يرفرف على راسه ويكلمه وهو يقول ايكم فجع هذه بولدها فقال رجل انا
فقال اردد ولدها وكلام الذئب معه مشهور واكرم سليمن بمسير غدوه شهر واكرمه بالمسير الى بيت
المقدس في ساعة وكان حماره يعفور يرسله الى من يريد فيجي به وكما انقادت الجن لسليمان فكذلك انقادوا
لمحمد عليه السلام وجاء اعرابي بالضب فقال لا اومن بك حتى يؤمن بك هذا الضب فتكلم الضب معترفا برسالته وكمل

مطلب في بسط فضيلة النبي الكريم على سائر الانبيا عليهم

الطيبة حين ارسلها الاعرابي فجعلت تقدم واحسن اخرجته من الكفالة وجعل لها كنانة بنواقه ولما الحقت ابنته
عقيب الصديق رضي الله عنه قالت كنت مشتاقا الى الله فلم تحجبني عنه والجمع الخلق الكثير من الطعام القليل
ومعجزاته اكثر من ان تحصى وفيما ذكرناه كفاية في معرفة كونه افضل الانبيا والمرسلين عليهم السلام **المتن**
المسلم السابع انه لم يكن محمد عليه السلام قبل نزول الوحي اليه ما كان عاملا بشرع احد من الانبيا الى ان اوحي اليه **الشرح**
تقرير هذا المطلوب هو ان يقال لو كان المصطفى عليه السلام قبل نزول الوحي عاملا بشرع احد فلا يخلو اما ان
يكون على شرع نفسه او على شرع عيسى عليه السلام او على شرع من كان قبل عيسى من الانبيا والاقسام باسرها
باطلة فوجب القول بامتناع كونه على شرع احد قبل نزول الوحي اليه اما الاول وهو كونه على شرع نفسه
فهو ظاهر البطلان لان قبل نزول الوحي اليه ما كان له شرع اصلا فلا يمكن ان يقال انه في ذلك الزمان
كان على شرع نفسه واما الثاني وهو كونه على شرع عيسى عليه السلام فهو باطل ايضا لان شرع عيسى قد صار
منقطعا بسبب ان الناقلين عنهم انقسموا الى النصارى الذين صرحوا بالتثليث والى الذين يتولون شرعه مع البراءة
عن التثليث لكنهم كانوا قليلين وكانوا في القلة الى حد لا يحصل التواتر بقولهم فلا يمكن نقلهم حجة حتى يمكن الاعتماد
على نقلهم واما الثالث وهو كونه عليه السلام على شرع من كان من قبل عيسى من الانبيا عليهم السلام فظاهر الفساد لان
جميع الشرائع المتقدمة على شريعة عيسى قد صارت منسوخة بشريعة عيسى ومع حصول النسخ فيها لا يمكن
الاخذ بتلك الشرائع فهي ما ادعيناه بان المصطفى عليه السلام زمان الفترة ما كان على دين احد من الانبيا والله اعلم **المتن**
المسلم الثامن القول بالمعراج حق الى العرش **الشرح** اعلم ان ارباب الفضل اختلفوا في ان المعراج هل
كان بروح المطهر او بجسمه الشريف والحق الصحيح هو انه كان بجسمه الشريف عليه السلام والكلام في هذا
الباب يقع في مقامين احدهما اثبات الجواز العقلي وثانيهما في الوقوع فلنقدم اولا بيان الجواز العقلي
وان كان ترتيب الكتاب بخلافه ثم نبين الوقوع ثانيا اما المقام الاول وهو اثبات الجواز العقلي
فنقول الحركة البالغة في السرعة الى هذا الحد ممكنة والله قادر على جميع الممكنات وذلك يدل على ان حصول
الحركة في هذا الحد من السرعة غير ممتنعة فيبقى ههنا الى بيان مقدمتين الاولى بيان ان الحركة البالغة الى هذا
الحد من السرعة ممكنة فنقول الدليل عليه ما ذكر من الوجوه الثلثة هنا اما الاول فتقريره هو انه كما يستبعد
في العرف صعود الشيء الثقيل الى الجو كذلك يستبعد نزول الجسم الهوائي الى الارض اذا عرفت هذا فنقول
لو كان صعود المصطفى عليه السلام الى السما ممتنعا لكان نزول جبرئيل عليه ايضا ممتنعا ويلزم منه الطعن في النبوة
فان قلت نحن لا نقول ان جبرئيل حين نزل وانما نقول المراد من نزوله هو زوال الحجب عن روح محمد
عليه السلام حتى يطلع على نفسه والمكاشفات بعض ما كان متجليا في رفع جبرئيل قلت هذا قول الحكما اما المليون
فانهم يقولون بان جبرئيل عليه السلام نزوله عبارة عن الانتقال من الافلاك الى مكة فكان ما ذكرناه من الالزام واردا عليهم
المس

مطلب معراج

المتن الثاني هو انه لما ثم بعد انتقال ابليس الى المشرق **الشرح** هذا هو الوجه الثاني في بيان انتفا الاستبعاد
وتقريره هو انه اذا تصورت الحركة السريعة من المغرب الى المشرق في لمحة ولحظة في حق اشقى الاشقيا وهو ابليس
فلم لا تتصور تلك الحركة السريعة في حق اكبر الانبيا عليهم السلام لكن هذا الالزام انما يتوجه على من يقول ان ابليس جسم **المتن**
هو انه صح في الهندسة الى اخره **الشرح** هذا هو الوجه الثالث في بيان هذا المطلوب وتقريره هو ان يقول ثبت
في علم الهندسة هو ان ما بين طرفي الفلك الاعظم المحدد يتحرك ثلثة الاف فرسخ في لمحة ولحظة وهي المقدار الذي يرفع الفرس
الشديد العدو رجله الى ان يضعها وكذلك ثبت ان قرص الشمس مساو لكرة الارض مائة وستين مرة
وكذا مرة ثم انا نشاهد ان طلوع القرص يحصل في زمان لطيف سريع وذلك يدل على ان بلوغ الحركة في السرعة الى الحد
المذكور امر ممكن في نفسه ومما يستدل به على امكان الحركة السريعة هو ان الرياح كانت تسير لسليمان عليه السلام
الى المواضع البعيدة في الاوقات القليلة وكذلك احضر تعالى عرش بلقيس من اقصى اليمن الى الشام في مقدار
لمح البصر على ما دل عليه القران وذلك يدل على امكان وجود الحركة السريعة المقدمة الثانية في بيان ان
الحركة السريعة لما كانت ممكنة الوجود في نفسها وجب ان لا يكون حصولها في جسد محمد عليه السلام ممتنعا لان الاجسام
متماثلة فلما صح حصول مثل هذه الحركة في بعض الاجسام صح حصولها في كلها فوجب امكان حصولها في جسد محمد عليه السلام اذا
ثبت هذا فنقول ثبت بالدليل ان خالق العالم قادر على كل الممكنات فلزم ان يكون قادرا على ايجاد الحركة
البالغة في السرعة التي ثبت امكانها في جسد محمد عليه السلام غاية ما في الباب ان يقال انه يبقى التعجب الا ان التعجب غير مخصوص
بهذا المقام بل هو حاصل في جميع المعجزات فانقلاب العصا ثعبانا تبلع سبعين الف حبل من الحبال والعصي
ثم تعود عصا كما كانت امر عجيب وكذلك خروج الناقة من الصخرة والطلوع الى الجبل في الهوا عجيب فان كان مجرد التعجب
يوجب الانكار لزم انكار المعجزات وان لم يوجب الانكار فكذلك ههنا المقام الثاني البحث عن وقوع
المعراج وقد دل عليه النصوص المذكورة في الكتاب وتقريره هو ان العبد اسم للجسد والروح بدليل قوله تعالى
ارايت الذي ينهى عبدا اذا صلى ولا شك ان المراد من العبد ههنا مجموع الروح والجسد وكذلك قال تعالى في سورة
الجن وانه لما قام عبد الله الاية فوجب ان يكون الاسرا حاصلا لمجموع الروح والجسد على ما دل عليه قوله
تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الاية وهذا صريح في الدلالة على الذهاب من مكة
الى بيت المقدس واما منه الى فوق السموات فقد دل عليه الاية والخبر اما الاية فقوله تعالى لتركبن طبقا عن طبق وبيانه
هو ان قوله لتركبن طبقا عن طبق جواب للقسم المذكور قبله وهو قوله فلا اقسم بالشفق والليل وما وسق
الاية فانه تعالى اقسم بالشفق وهو الحمرة وقيل النهار لانه ذكر بعده الليل وبالليل اذا وسق اي جمع ومنه
الوسق وهو الطعام المجتمع الذي يكال والمعنى ما جمع الليل من النجوم وبالقمر اذا اتسق اي استوى وتكامل
واستدار واجتمع وذلك في ليلة ثلث عشر الى ست عشر فاقسم بهذه الثلثة وجعل المقسم عليه قوله ... على ان محمدا عليه السلام
التكلم

بعد فوق السموات وهو قوله تعالى لتركبن طبقا عن طبق اى سما بعد سماء وقد فعل الله ذلك به ليلة المعراج
وعن هذا المعنى بقد فاى حاصل ان اخباره تعالى عن الوقوع يدل قطعا على الوقوع فكيف اذا اتصل به
به القسم فان قيل لا نسلم ان هنا قسم بل الاية دلت على نفى القسم لا على وجود القسم قلنا اعتذروا عن
ذلك السؤال بوجوه الاول ان لا هنا صلة فى المعنى قسم واشار الى ما نقل عن الحسن انه قد ا
لا اقسم على ان اللام للابتدا واقسم خبر مبتدا محذوف ومعناه لانا اقسم الثالث ان لفظ لا
هنا وردت للنفى ولرد الكلام المذكور قبل القسم وذلك لانه تعالى حكى عن المشرك قبل هذه الاية
انه ظن ان لن يحور اى ظن ان لن يرجع الى الله فقوله لا رد لذلك القول وابطال له ثم قال
بعده اقسم بالشفق واما الخبر فهو الحديث المشهور المروى فى الصحاح وهو يدل على ذهابه فى ليلة اولا
الى بيت المقدس ومنه الى السموات ثانيا والله اعلم وقد بقى فى هذا الباب مسلك اعرضنا عن شرحهما
لغاية ظهور الكلام فيهما المتن الباب الرابع فى النفوس الناطقة
وفيه مسائل المسئلة الاولى الصحيح ان الانسان عبارة عن هذه الجثة المحسوسة الشرح
اعلم ان الانسان هو المشار اليه بقوله انا فذلك المشار اليه اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا
جسمانيا فان كان جسما فذلك الجسم اما ان يكون هو هذه الجثة المخصوصة او يكون جسما داخلا فيها اما
الاول فهو مذهب الظاهريين من المتكلمين وقد صحح المصنف على بطلان هذا القول فى
الكتاب بوجوه اما الاول فتقريره هو ان الانسان قد يكون مستغرقا فى امر دينى او دنياوى
قد يغفل الى نفسه امور فيقول فعلت كذا او قلت كذا وامرت بكذا وهذه الضمائر كلها عائدة الى النفس
وحقيقته المخصوصة فتلك الاضافة لتلك الافعال الى ذاته غير غافل عن ذاته بل هو عالم بها وهو فى تلك الحالة
غافل عن جميع اعضائه لا عن الاعضاء الظاهرة فلانه قد يكون غافلا عنه فى حال دسائر اعضائه الظاهرة فى
تلك الحالة واما الاعضاء الباطنة فلانه لا يعرفها الا بالتشريح والمعلوم غير المجهول فاذا الانسان
غير هذه الجثة وغير عضو من الاعضاء المتن الثانى ان جميع اعضائنا الظاهرة والباطنة الى الشرح
هذا هو الدليل الثانى على ان الانسان مغاير لهذه الجثة المخصوصة وتقريره هو ان البدن حال الحياة ابدا فى التحلل
والذوبان وسببه هو انه مركب من الاعضاء المركبة من الاعضاء البسيطة وهى حارة رطبة والحرارة اذا عملت فى الرطوبة
تصعدت عنها الاجزاء البخارية وحللتها ولهذا احتيج الى الغذاء ليخلف بدلا عما تحلل
والبدن اذا عرفت هذا فنقول الاجزاء والابعاض كلها فى التبدل والتغير لا نقول التبدل لا بعض لكل الاجزاء
بل لبعضها لانا نقول البدن لا بد وان ينتهى بتحليل تركيبه الى اعضاء بسيطة فكل واحد منها ان لم يتطرق
اليه التغير وجب امتناع تغير البدن وان تطرق التغير اليها فاجزاء العضو البسيط بأسرها متشابهة فليس
بعض

تطرقت التغير الى بعضها اولى من تطرق التغير الى الباقى فيثبت ان جميع الاجزاء البدنية ابدا متغيرة وذاته حقيقة
الانسان غير متغيرة والمتبدل بل هو باق من اول عمره الى اخره على حالته والباقى الذى لا يتبدل
غير ما هو متبدل فالنفس الانسانية غير هذا البدن المتن الثالث ان الانسان اذا رأى لونا
الى آخره الشرح تقرير هذا الوجه هو ان العلم بالاشياء مدرك ومن الاشياء ما هو يكون بعينه
مبصرا ثم اذا تخيل رائحة وطعما متفكرا متصرفا فاعلا للافعال الاختيارية عالما بالحيوانات
المصالح مريدا لها ومجموع البدن غير موصوف بهذه الاشياء ولا اجزائه فاذا لا بد وان يكون الانسان شيئا
آخر غير هذه الجثة وغير هذه الاعضاء اما المقام الاول فبيانه بالوجه المذكور فى الكتاب وهو الاول
فتوضيحه هو ان الانسان اذا ادرك لون شىء وشكله حكم عليه بانه حلو او مر او حامض او حار او رطب والقاضى بالشىء
على الشىء لا بد وان يحضر عنده المقضى به والمقضى عليه اى لا بد وان يكون عالما بهما فاذا لا بد من شىء واحد يدرك
ويكون هو مدركا لهذه المحسوسات بكل هذه الادراكات المتن وايضا اذا تخيلنا صورة الى الشرح
هذا هو الدليل الثانى فى بيان المقام الاول وتقريره هو انا اذا تخيلنا صور هذه المحسوسات ثم حكمنا ادركناها
بان ذلك الخيال كان تصور الصورة هذه المحسوسات فلا بد من شىء واحد يكون انواع الحس والخيال
حاصلة عنده ليحكم على الصور الخيالية بانها صورة ماخوذة عن هذه المحسوسات دون غيرها ضرورة ان الحاكم
على الشىء بالشىء لا بد وان يحضر عنده المحكوم به والمحكوم عليه المتن وايضا اذا تعقلنا صورة مخصوصة الى آخره
الشرح هذا هو الدليل الثالث فى المقام الاول وتقريره هو انا اذا تخيلنا صورة اشخاص
مخصوصة ثم ادركنا منها صفات مخصوصة مثل العداوة والصداقة والكراهة والارادة فانا نحكم على بعض
تلك الاشخاص بالصداقة وعلى بعضها بالعداوة ولا شك ان الحاكم بالشىء على الشىء لا بد وان يكون مدركا لكل واحد منهما
اذ لو كان صاحب التخيل شيئا ومدرك العداوة والصداقة شيئا آخر لم يلزم من تخيل مجرد الصورة حصول الصداقة او العداوة
عنده كما انه لا يلزم من تخيل زيد لشىء ان يصير عمرو مدركا للصداقة وذلك الشخص المتخيل لزيد او لعداوته فلا يمكنه ان يحكم
لا بالعداوة ولا بالصداقة على ذلك المتخيل المخصوص لكن ذلك الحكم منصوص ممكن واقع فثبت ان يكون فى الانسان
شيئا واحدا هو بعينه يكون متخيل الصور ومدركا للمعانى والصفات القائمة به حتى يمكنه تركيب بعضها مع بعض
وهو المطلوب المتن وايضا اذا رأينا هذا الانسان علمنا انه انسان الى آخره الشرح هذا هو
الدليل الرابع فى بيان المقام الاول وتقريره هو انا اذا رأينا شخصا انسانيا علمنا انه انسان ويمكننا ان نحقق
المفهوم الانسانى فيه وذلك الشخص بعد تحققها والشخص الذى هو المحسوس والحاكم بالمفهوم الانسانى الذى هو كلية
على هذا الشخص الجزئى لا بد وان يكون مدركا لكل واحد منهما فاذا لا بد فى الانسان من شىء واحد يكون مدركا
للجزئيات والكليات معا المتن وايضا فان الفعل الصادر عن الانسان فعل اختيارى الى آخره

الشرح قد عرفت في باب الجبر والقدر ان فعل العبد موقوف على الداعي والقدرة والداعية عبارة عن العلم
او الظن الغالب الذي يحصل في القلب بان ذلك الفعل راجح المصلحة ثم ينبعث من ذلك العلم او الظن ميل
الى مباشرة ذلك الفعل فينضم ذلك الى القدرة الصالحة لذلك الفعل فيصير المجموع علة لذلك الفعل فيسمى ذلك
الفعل فعلا اختياريا اذا عرفت هذا فنقول الفاعل للفعل الاختياري لا بد وان يكون مدركا اولا لذلك
الفعل فيكون في الانسان شيء واحد مدركا لجميع انواع الادراكات التي هي الافعال وفاعلا لها اذ لو كان
اذ لو كان الفاعل شيئا غير المدرك لمصلحة ذلك الفعل لما ترتب الاقدام على الفعل على انبعاث الداعية الى الفعل
وانضمامها الى القدرة فثبت بهذا الوجه ان في الانسان شيئا واحدا هو مدرك لجميع المدركات
بجميع انواع الادراكات   اذا ثبت هذا فنقول ظاهر ان مجموع البدن الى آخره
لما فرغ المصنف من اثبات الدلالة على المقام الاول من الدليل المذكور في الكتاب شرع في بيان
المقام الثاني منه وهو ان مجموع هذا البدن غير موصوف بشيء من هذه الادراكات ولا جزء من اجزائه
وهذا امر ظاهر لا يحتاج فيه الى الدليل فصح ما ادعيناه ان الانسان شيء آخر غير هذه الجثة المخصوصة وغير شيء من
اجزائها وهو المقصود   الحجة الرابعة قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا الى آخره
هذا هو الدليل الرابع على اثبات المغايرة بين الانسان وبين هذه الجثة والآية المذكورة نزلت في قتلى بدر وقيل
انه قتل في المعركة يومئذ اربعة عشر رجلا وكان اصحاب رسول الله عم يقولون مات فلان ومات فلان
فنهى الله تعالى عن ان يقال فيهم انهم ماتوا واعلم ان الآية صريحة في الباب فانها تدل على ان ما هو الانسان
غير ميت والحس دل على ان هذا البدن ميت فيكون الانسان مغايرا للبدن   الحجة الخامسة
الخبر المذكور في الكتاب   وهو ظاهر غني عن الشرح فهذه مجموع الادلة الدالة على ان الانسان مغاير
لهذه الجثة واما القول الثاني وهو ان الانسان عبارة عن جسم موجود داخل هذه الجثة فهذا القول
مختلف فيه فمنهم من قال انه عبارة عن الاجزاء النارية التي في هذا الهيكل لان خاصية النار الاشراق
والحركة والنفس خاصيتها الادراك والحركة الاختيارية والادراك من جنس الاشراق ومنهم من قال
انه هو الهواء لانه عبارة عن النفس لدوران الحياة مع تردد النفس وجودا وعدما لكن النفس هو الهواء الا ان الهواء
لا قوام له والنفس كذلك فيكون هو الهواء وذلك ان يكون النفس هواء ومنهم من قال الآدمي اصله هو الماء
لانه سبب لحصول النشو والنما والنفس الانسانية ايضا كذلك وهذه الاقوال ضعيفة لانها اقيسة مركبة
من موجبتين في الشكل الثاني وهو غير منتج لجواز استواء الماهيات المختلفة في بعض الصفات ومنهم من قال
انه عبارة عن الاخلاط الاربع بالاعتدال وهو ضعيف ومنهم من جعله عبارة عن اشرف الاخلاط
وهو الدم ومنهم من قال انه عبارة عن اجسام لطيفة سارية في هذا البدن كسريان الدهن في السمسم
وهذه

وهذه الاجسام اللطيفة حية بانفسها لا يتطرق اليها الانحلال والتبدل ومنهم من قال انه المزاج الذي هو اعتدال
الاركان والاخلاط ومنهم من قال انه عبارة عن الاجسام اللطيفة المتكونة في الجانب الايسر من
القلب النافذة في الشرايين النابتة منه الى سائر اجزاء البدن ومنهم من قال ~~انه عبارة عن الاجسام اللطيفة~~
~~المتكونة في الجانب الايسر من القلب~~ انه عبارة عن الارواح المتكونة في الدماغ الصالحة لقبول الحس
والحركة والذكر والفكر النافذة من الدماغ في الاعصاب النابتة منه الى اقاصي البدن ومنهم من قال اجزاء البدن
على قسمين منها ما هو باق من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها التحلل والانحلالات والزيادات والنقصانات ومنها
اجزاء تبعية عارضية تارة يزداد وتارة ينتقص فالنفس المشار اليه بقوله انا هو الاول وهو اختيار المحققين
من المتكلمين فهذا كله تفصيل قول القائلين بان النفس المشار اليه بقوله انا جسم واما القسم الثاني وهو من
قال انه جسماني فمختلف فيه ايضا فمنهم من قال انه عبارة عن صفة الحياة ومنهم من قال انه هو الشكل والتخطيط
ومنهم من قال انه عبارة عن تناسب الاركان والاخلاط واما القسم الثالث فهو قول من قال انه ليس
بجسم ولا جسماني بل هو جوهر مجرد عارف بالله وهو اختيار جمهور الفلاسفة وقد يسمونه بالنفس الناطقة وقال بهذا
المذهب كثير من المحققين من اصحابنا مثل الشيخ حجة الاسلام الغزالي والحليمي والراغب الاصفهاني
وغيرهم وهو الذي يسمونه بالروح الالهي اخذا من قوله تعالى قل الروح من امر ربي وقد سماه ايضا كثير من المتقدمين
ويسمونه بالقلب اخذا من قوله تعالى كتب في قلوبهم الايمان واعلم ان البحث فيه نفيا واثباتا مسائل في
التي بعد هذه المسألة ان شاء الله تعالى   المتن المسألة الثامنة اطبقت الفلاسفة على ان النفس جوهر ليس بجسم
ولا جسماني الى آخرها   الشرح قد عرفت ان جمهور الفلاسفة يقولون بهذا المذهب وان هذا القول اختاره
كثير من اكابر اصحابنا فاعلم الآن ان المصنف احتج على ابطال هذا المذهب بان قال لو كان المشار اليه
بقول الانسان انا موجودا لا يكون جسما ولا جسمانيا لكان قادرا على تحريك جميع الاجسام وآتيا في توالد
والمقدم مثله اما الشرطية فلانه لو كان المشار اليه جوهرا مجردا لكان تصرفه في البدن وتحريكه له لا بد وان
يكون من غير استعمال آلة جسمانية وذلك لان الجوهر المجرد لا يتصف في جهة قرب وبعد من الاجسام وذلك لان
المصحح للقرب والبعد من الاجسام هو الجسمية والمقدارية فالشيء الذي يكون مبرءا عن الجسمية والمقدارية يستحيل ان يوصف
له قرب وبعد من الاجسام فاذا استحال ان يوصف النفس المجردة قرب وبعد بالنسبة الى الاجسام
واذا كان كذلك امتنع ان يكون تاثيرها في البدن بواسطة آلة جسمانية فاذا كان تحريكها وتصرفها في البدن
بواسطة الآلة لزم ان يكون بمحض الاختيار والعلم به ضروري اذا عرفت هذا فنقول قد بينا في مباحث
الاجسام ان الاجسام قابلة للحركة فاذا كانت النفس المجردة قادرة على تحريك بعض الاجسام وهو البدن
من غير آلة جسمانية وجب ان يكون قادرة على تحريك جميعها لان نسبتها الى جميع الاجسام على السوية لما عرفت

ما يطلب [illegible] المسئلة

في امتناع قربها وبعدها بالنسبة إلى الأطراف فليس تحريكها لبعض الأجسام لبعض الأقسام في أن كلها
قابل للحركة وهي قادرة على التحريك أولى من تحريك البعض الآخر فاما أن لا تقدر على تحريك شيء منها أصلا وهو باطل
أو تقدر على تحريك جميعها وهو المطلوب فيه ما ادعيناه بأنه لو كانت النفس الإنسانية مجردة لكانت قادرة على
تحريك جميع الأجسام ولكان اللازم ممتنع ضرورة فالملزوم مثله   وأجيب أولا على كونها غير
وجوه الأول أن الكلام   لما دفع في إقامة الدلالة على نفي كون الإنسان جوهرا مجردا
شرع في الحجج المثبتة للتجرد عنها ومن تلك الأدلة الأول ما هو أن يقال لا شك ولا خفاء أن الإنسان
عالم بالأشياء الغير المنقسمة والعلم بغير المنقسم لا بد وأن يكون غير منقسم وبيان ذلك أنه لا يكون الإنسان
الذي هو محل هذا العلم جسما ولا جسمانيا أما الأول فظاهر فإنه عالم بالله وبالوحدة وبالنقطة وأما الثاني فلأن
العلم بغير المنقسم لو كان منقسما فاما أن يكون كل واحد من أجزائه علما به أو لا يكون فإن كان الأول لزم كون
الجزء مساويا للكل وإن كان الثاني فعند اجتماع تلك الأجزاء إن لم يحصل أمر زائد لم يحصل العلم بذلك الشيء هذا خلف
وإن حصل فذلك هو العلم ثم هو إن كان منقسما عاد التقسيم فيه وإلا فهو المطلوب ولكن السالب
وهو أنه يلزم من ذلك أن يكون الإنسان الذي هو محل هذا العلم لا يكون جسما ولا جسمانيا فلأنه لو كان
جسما لكان منقسما فيلزم منه انقسام هذا الحال فإن الحال في كل جزء إن كان هو عين الحال في الجزء الآخر
يلزم قيام العرض الواحد بمحلين وإن كان غيره يلزم انقسام هذا الحال لانقسام محله وأما أنه لا يجوز أن يكون جسمانيا
فلأنه لو كان جسمانيا يلزم أن لا يكون الإنسان محلا لذلك العلم مع أنا فرضنا أنه محل هذا العلم ويلزم قيام العرض
بالعرض   الثاني أن العلوم الكلية صور مجردة إلى آخره   هذا هو الحجة الثانية لإثبات
النفس الناطقة وتقريرها أن يقال إن العلوم الكلية صور مجردة وبيانه هو أن التعقل يستدعي حصول صورة
المعقول في العاقل فإذا عقلت الإنسان الكلي فذلك الإنسان الكلي لا بد وأن يكون مجردا عن جميع اللواحق
الشخصية لأن الإنسان الكلي هو الذي يكون مشتركا فيه بين الأشخاص ذوات المقادير المختلفة فلو كان ذلك الإنسان
الكلي موصوفا بعارض شخصي لم يكن مشتركا فيه مع ذلك العارض بين الأشخاص وكلاهما ينافي الإنسان المشترك
فثبت أن الإنسان الكلي يجب أن يكون مجردا عن جميع اللواحق الشخصية وكلما نعقله فلا بد وأن يكون حاضرا
في عقلنا فإذا هذا الإنسان الكلي المجرد لا بد وأن يكون حاصلا في عقلنا إذا عرفت هذا فنقول تجرد هذا
الإنسان الكلي الحاصل في العقل إما أن يكون لتجرده لأجل ما أخذ منه الذي هو الأشخاص وهو باطل لأنها
جزئية شخصية أو للمتجرد العاقل له لا جرم يكون العاقل لذلك الإنسان الكلي المجرد مجردا والأجسام ذات أجسام
غير مجردة فوجب أن لا يكون العاقل لهذا الإنسان الكلي جسما ولا جسمانيا   لا يكون   الثالث أن القوة العقلية
إلى آخره   هذا هو الحجة الثالثة المثبتة للنفس الناطقة وتقريرها أن يقال إن القوة العاقلة تقوى على ما
معقولات

معقولات غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك فالقوة العاقلة غير جسمانية بيان الصغرى هو أنها
تقوى على إدراك الأعداد ولا نهاية لمراتبها بيان الكبرى هو أن القوة الجسمانية لا بد وأن يكون سارية
في الجسم والجسم منقسم أبدا وإذا كانت السارية في المنقسم منقسمة فالقوة الجسمانية منقسمة فنصفها إن قوي على
ما يقوى عليه الكل كان الجزء مساويا للكل وهو محال وإن لم يقو إلا على بعض ما يقوى عليه الكل كان ما يقوى عليه لا محالة
أقل مما يقوى عليه الكل فلو فرضنا أنهما أخذا تحريك جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية فلا بد وأن ينتهي حركات
الجزء وإلا فلا يظهر التفاوت بين الجزء والكل وإذا كان كذلك كان فعل الجزء متناهيا ونسبة فعل الجزء إلى فعل
الكل نسبة متناه فيلزم من ذلك تناهي فعل الكل أيضا وهو المطلوب   والجواب عن الأول بالنقض إلى آخره
لما دفع من تقرير الحجج شرع في الجواب عنها أما الجواب المذكور عن الحجة الأول فهو النقض
بالوحدة والنقطة والإضافة وقيل توجيه هذا النقض تقدح في بعض مقدماتها فيقول لم قلتم بأن العلم بغير
المنقسم لا يكون منقسما وقوله لأن العلم به لو كان منقسما لكان جزء العلم به لو كان علما به أيضا لزم كون الجزء
مساويا للكل قلنا لا يلزم كونه مساويا له في تمام الماهية بل في جميع العوارض الأولى مسلم ولا امتناع فيه لأن
جزء الجسم البسيط مساو للكل في تمام الماهية والثاني ممنوع اللهم إلا أن تقيم الدلالة على أن جزء العلم إذا كان
متعلقا بكل ما تعلق به كلية العلم فإنه يستحيل أن يكون مخالفا له في شيء من العوارض ولكنهم إلى الآن
ما فعلوا ذلك سلمنا ذلك لكن لم قلتم بأن الحال في المنقسم منقسم وما ذكرتم منقوض بالأمور المذكورة
في الكتاب الأول الوحدة عرض قائم بالجسم مع أنه يستحيل الانقسام عليها الثاني أن
النقطة عرض حال في الخط الثالث الشكل حال في الجسم مع أنه لا انقسام في جميع الجهات انقسامها
لا يقال لا نسلم أن النقطة أمر وجودي ولئن سلمناه لكنها غير حالة في الجسم حلول السريان ونحن إنما أوجبنا
انقسام الحال لانقسام المحل إذا كان الحلول على نعت السريان لأنا نجيب عن الأول بأنه بينا أنها ثبوتية
وعن الثاني بأنكم إذا جعلتم الحلول على وجه لا يجب انقسام الحال لانقسام المحل فلم لا يجوز أن يكون حلول العلم
في الجسم على ذلك الوجه الثالث الإضافة فعندهم عرض ثبوتي مع أنا نعلم بالضرورة استحالة انقسامها
لانقسام محلها فإنا نعلم بالضرورة أنه لا يمكن أن يقال ثلث الأبوة قائم بثلث بدن الأب وربعها بربعه
وعن الثاني إلى آخره   هذا إشارة إلى الجواب عن الحجة الثانية المثبتة للنفس
الناطقة وتقريره هو أن الصورة الكلية الحاصلة في النفس الشخصية لا بد وأن تكون أيضا جزئية وكيف تحكمون عليها
بكونها كلية مجردة فإنه لا بد لها مع أنها في العقل صورة شخصية من عوارض شخصية مثل حلولها في تلك النفس
وصدورها في وقت معين وعدم قيامها بنفسها فهذه كلها عوارض شخصية فيبطل قولكم الصورة
العقلية مجردة عن العوارض ثم نقول إذا لم تكن هذه العوارض الشخصية مانعة من كون تلك الصورة كلية فكيف

كونه الى هيئة جسمانية او جسمانيا تاما وكون تلك الهيئة كلية والى ذلك اشار بقوله اعلم انا نقول

ثم ان هذا الجواب بعد ما يجري على المقدمات المتقدمة والدليل المذكور فنقول لا نسلم ان القوة العاقلة تقوى على الفعل فضلا عن ان يكون لها قوة على افعال غير متناهية وذلك لان التعقل عبارة عن قبول النفس العلم وهذا انفعال وليس بفعل والانفعالات الغير المتناهية جائز على القوى الجسمانية عندكم كما في النفوس الفلكية وكما في الهيولى المنطبعة في العنصرية ثم ان سلمنا قوتها على الفعل لكن ما الدليل تعنون بقولكم القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية ان عنيتم به انها تقوى على ان تفعل في الوجود افعالا غير متناهية فهو ممنوع بل نحن نجد من انفسنا انه يصعب علينا توجيه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة وان عنيتم انها لا تنتهي الى مرتبة الا وتكون قادرة بعد ذلك على الفعل فالامر في القوى الجسمانية كذلك فان القوة الخيالية لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تكون قوية على تصور اشكال اخر بعد ذلك وكذلك طبيعة الارض لا تنتهي في التشكيل الى حد الا وهي تكون قوية على التشكيل ثم وان سلمنا ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية فلا نسلم ان القوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية وبيانه من وجهين احدهما ان دوام ذات الفلك [ودوام ذات الفلك الجسمانية ودوام علتيهما في] الجسمانية ودوام علتيهما للحركة ممكن لذاته والممكن لذاته لا يصير ممتنعا لذاته فاذا امكان هذه الامور الاربعة لا نهاية لها واذا كان كذلك بطل القول بوجوب كون القوى الجسمانية متناهية بالفعل وهذه نكتة قاطعة وقد وقعت الاشارة اليها في الكتاب في معرض الجواب والثاني ان النفس الفلكية التي هي المباشرة للتحريك عندهم جسمانية مع انها تحرك بغير النهاية

المسألة الثالثة قال ابو علي هذه النفوس الناطقة حادثة الى اخرها

لما فرغ من ابطال مذهب ارسطو واتباعه في اثبات النفس الناطقة شرع الان في ذكر بعض مباحث النفس الناطقة وذكر ادلتها ليتكلم عليها فمن جملة ذلك ان النفوس الناطقة حادثة وهذا مما اتفق عليه متاخرو الفلاسفة خلافا للقدماء فانهم جعلوها قديمة على ما تقدم وقد احتج ارسطو على اثبات كونها حادثة بما ذكره المصنف في الكتاب وتقريره هو ان نقول لو كانت النفوس موجودة قبل حدوث الابدان فاما ان تكون واحدة او كثيرة والقسمان باطلان فالقول بوجودها قبل الابدان باطل اما القسم الاول وهو كونها واحدة قبل حدوث الابدان فهو محال لانها بعد التعلق بالبدن ان بقيت واحدة كان جميع الناس نفسا واحدة فيكون كل ما علمه انسان علمه كل انسان وهو باطل ولتنكرت لتعلقها ايضا والاتصاف بعلم الذي كان واحدا وتحدث تلك الكثرة وهو محال واما القسم الثاني وهو كونها متكثرة قبل الابدان فمحال لان النفوس الانسانية متحدة بالنوع اذ لو كانت مختلفة بعد اشتراكها في كونها نفوسا انسانية لكانت مركبة من الجنس والفصل لكن ذلك محال لان كل مركب فهو جسم والنفس ليس بجسم فلا تكون مركبة واذا كانت متحدة بالنوع وجب ان يكون تمايزها في الانيات واللوازم والعوارض لان اختصاص الشيء ببعضها دون باقيها انما يكون بسبب المادة ومادة النفس البدن

[تعلق]
البدن فقبل [تعلق] النفس بالبدن لا مادة للنفس فيستحيل ان يعرض لها عارض خاص واذا ثبت ان التمايز في الذاتيات واللوازم والعوارض لم يكن امتياز الكثرة فيها لكن التعدد لا يعقل بدونه وذلك ظاهر اختلف والما بطل القول بالاتحاد والتعدد بطل القول بقدم النفوس والاعتراض على هذه الحجة انها متحدة بالنوع فلم لا يجوز ان تكون مختلفة بالنوع بعد اشتراكها في كونها نفوسا ولا يلزم التركيب ولان العقل يجوز ان يكون نفوس متباينة بحول مختصة بالاجسام الجسمانيات وهي قوية على الادراكات الكلية متصرفة في الابدان لكن كل ذلك من اللوازم الخارجية فحصل النفوس فتخالفت بتمام ماهياتها ومشتركة في هذه اللوازم وذلك لا يقتضي التركيب سلمناه لكن لم قلتم بان كل مركب جسم نعم كل جسم مركب اما ان كل مركب جسم فلا اذ الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها سلمنا كونها متحدة بالنوع فلم لا يجوز ان يكون الامتياز بالعارض المفارق قوله هذا انما يكون بالمادة قلنا لا نسلم فان مادة كل جزء من الارض مساوية لمادة الجزء الاخر منها فامتيازها لو كان لمادة اخرى يلزم التسلسل سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه لا مادة قبل هذا البدن فان النفس قبل تعلقها بهذا البدن كانت متعلقة ببدن اخر لا الى بداية وهذا [لم لا يجوز ان تتناسخ] الاحتمال لا يبطل الا بابطال التناسخ ودليلكم في ابطال التناسخ مبني على حدوث النفس على ما اشار اليه المصنف في الكتاب فيكون دورا [في ابطال التناسخ] ولان دليلكم متوقف على حدوث النفس فلا سيأتي في المسألة التي بعد هذا المبحث ان شاء الله تعالى ثم وان سلمنا صحة دليلكم على حدوث النفس في المسألة التي بعد هذا البحث سيأتي لكنه ظاهر الدلالة ايضا على عدم بقاء النفوس بعد المفارقة وذلك لانها لو بقيت لكانت اما متحدة وهو محال لاستحالة اتحاد الاشياء او متكثرة فلا بد من التميز وهو ليس بالذاتيات ولا بالعوارض اللازمة والمفارقة فان ذلك انما يكون بسبب المادة ولا مادة الا البدن فبعد المفارقة عن البدن لا مادة

المسألة الرابعة قالوا التناسخ محال الى اخرها

اعلم ان القائلين بقدم النفوس منهم من احال خلوها عن البدن ومنهم من جوزه والاولون هم القائلون بالتناسخ ثم منهم من لا يجوز الانتقال الا الى نوعه فلا يجوز انتقال النفس الانسانية الا الى بدن انسان اخر ومنهم من يجوزه الى الابدان الحيوانية ومنهم من يجوزه الى الابدان النباتية ومنهم من جوزه الى الجمادات فهؤلاء يسمون انتقال النفس الانسانية الى بدن انسان نسخا والى بدن حيوان فسخا والى بدن نبات مسخا والى الجماد رسخا واحتج على فساد التناسخ بما ذكره في الكتاب اما الاول فمبني على حدوث النفس قالوا ثبت ان النفوس حادثة فلا بد من انتهائها الى علة قديمة ثم قالوا لا بد وان يكون فيضان النفوس عن تلك المبادئ القديمة متوقفا على شرائط حادثة والا لوجب قدم النفوس لقدم عللها وذكر هذا على ما مر من بيان ضعفه ثم قالوا وتلك الشرائط استعدادات القوابل وقابل النفس هو البدن فاذا حدث البدن علمنا انه تفيض عن العلة القديمة نفس ناطقة فاذا حدث

البدن فلا بد وان يحدث نفس يتعلق به فلو تعلقت به نفس اخرى لزم تعلق نفسين ببدن واحد وهو محال جماعة التزم بامتناع التناسخ **المتن** واعلم انه ظهر ان دليلهم الى آخر الشرح هذا هو الاعتراض على دليلهم وتقريره فلوا انه ظهر من جملة ما سوف يذكر عليه فلوا ثبات حدوث النفس الناطقة وقد بينا ان دليلكم في اثبات حدوث النفس مبني على فساد التناسخ فلو افسدنا التناسخ بناء على حدوث النفس لزم الدور سلمنا ذلك لكن لم قلتم بان الموثر في حدوث النفس موجب بل هو فاعل مختار سلمناه لكن لم لا يجوز ان يقال بعلق النفس التناسخية بذلك البدن اولا ثم تعلق النفس الحادثة فانه لم لا يجوز ان يكون نوع كل نفس في شخصها وعلى هذا لا يلزم ان يكون البدن الصالح للنفس صالحا لنفس اخرى فاذا حدث المزاج الصالح للنفس التناسخية لم يصلح لتدبير الآخر النفس بعينها فيندفع المحال الذي ذكرتم **المتن** الاقوى في نفي التناسخ الى آخره هذا هو الدليل الثاني في امتناع التناسخ وهو ظاهر بين الآ ان لقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تعلق النفس بالبدن شرطا لعلم النفس باحوال ذلك البدن في بعض المفارقة فما لم يوجد الشرط لا يوجد المشروط **المتن** المسالة الخامسة قالوا النفوس باقية بعد فناء الابدان الى آخره **الشرح** اعلم ان المثبتين للنفوس الناطقة على ثلث فرق الفرقة الاولى الذين قالوا النفوس لا تبقى عند الموت لانها حادثة فلو كانت قابلة للعدم وقبولها للعدم لوازمها فوجب ان يكون قابلة للعدم ابدا وقبولها للعدم من لوازمها فوجب ان يكون قابلة للعدم ابدا فوجب ان لا يمتنع عدمها عند الموت قالوا النفوس الفاضلة تبقى ولا هل لا تبقى لانها لو بقيت بعد الموت لبقيت لا معطلة او معذبة وابقاء الشيء في التعذيب او التعطيل غير لايق بالحكيم الفرقة الثانية الذين قالوا النفوس الناطقة كلها تبقى وهولاء على طايفتين الطايفة الاولى الذين احالوا المعاد البدني فهم وان اعترفوا بوجود النفس وبقائها بعد الموت لكنهم منعوا عودها الى البدن وهم اجمع الكثير من الفلاسفة الطايفة الثانية قوم من المليين صعب عليهم تقرير المعاد البدني وارادوا تقرير ما جاءت به الرسل من امر الحشر والنشر فسلكوا في ذلك منهج آخر وهو انهم اثبتوا النفس الناطقة فزعموا انها هي الانسان بالحقيقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب وان البدن يجري مجرى الآلة لها وزعموا انها باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى الحشر خلق لكل واحد من هذه الارواح بدنا فردها اليه وهذا هو مذهب التناسخية والنصارى وكثير من علماء الاسلام مثل الشيخ الامام الغزالي وابي الحسين الحليمي وابي القاسم الراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور الكرامية والصوفية والروافض الا ان الفرق بين قول علماء الاسلام وبين التناسخية هو ان علماء الاسلام يقولون ان الله تعالى انما يرد الارواح الى الابدان لا في هذا العالم بل في الدار الآخرة والتناسخية يقولون انه تعالى يردها الى الابدان في هذه

النوع السادس

في هذه الدار وينكرون الدار الآخرة والجنة والنار وثانيهم ان المليين يثبتون حدوث هذه الارواح والتناسخية يثبتون قدمها وانما بيّنا على هذا الفرق لانه غلب على اوهام العامة انه لما كان هذا المذهب مما ذهب اليه التناسخية والنصارى وجب ان يكون كفرا ولا يعلمون انه ليس كل ما ذهب اليه الكافر وجب ان يكون كفرا اذا عرفت هذا فاعلم ان العلماء في القايلين ببقاء النفوس احتجوا على بقاء النفوس بما ذكره المصنف في هذه المسالة واما علماء الاسلام فقد احتجوا على بقائها بعد الموت باجماع الانبياء والاولياء وبما ذكره على ما اشار اليه في المسالة التي بعد هذه المسالة ولنرجع الى تقرير حجتهم الذي هو هذه المسالة فنقول لو كانت النفوس الناطقة قابلة للعدم لكانت تلك القابلية مفتقرة الى محل وذلك المحل اما ان يكون تلك النفوس بعينها او لا سبيل الى كونها قابلة للعدم لانه لا سبيل الى العدم الا ان كل ما كان قابلا للشيء فانه يكون متحققا مع المقبول فلو كان محل تلك القابلية نفس وجودها لزم ان يبقى بعض وجودها مع عدمها وهو محال ولا سبيل الى الثاني لان ذلك المحل هذه القابلية هيولى لا يحل فيه هذا الشيء يحتمل ان يكون صورة او مادة فيكون للنفس وجودها وامكان عدمها فاما بتلك المادة والنفس لو كانت كذلك كانت مركبة من مادة وصورة لكن النفس جوهر مجرد فاذا ثبت ان يكون جوهرا مجردا فحينئذ نقول لو كانت تلك المادة ايضا قابلة للعدم لعرضت الى مادة اخرى والتسلسل محال فلا بد من الانتهاء الى مادة لا تكون قابلة للعدم مع انها جوهر مجرد فلو كانت قابلة للصور العقلية ولست النفس الا هذا الجوهر القابل للصور العقلية التي يتولد علمه والتحقيق وحاصل ان قابلية العدم راجعة الى الامكان وهو عدمي فلا يفتقر الى محل **المتن** المسالة السادسة فيما ذكره اكثر الناس الى آخره **الشرح** اعلم ان كل عاقل يعلم بالبديهة ان ذاته موضوعة لامور كثيرة الا انه قد اتفق الحكماء على اصناف الافعال البشرية على اصناف القوى ونسبة كل واحد منها الى قوة اخرى فاحتاج الى بيان انها شيء واحد هو الاصل والمبدأ او ان مبادي القوى كالتوابع وذهب الى ان البدن يحوي عدة بعضها حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية والى هذا المذهب مال جالينوس ومنهم من قال ان النفس يفعل كل الافاعيل بذاتها لكن باستعمال الآلات المختلفة لها فيفعل بواسطة كل قوة وآلة فعلا خاصا وهذا هو مذهب الرئيس وهذا المذهب الحق فنحن نرى ان للنبات وله النفس الغذائية والحيوانات ولها النفس الغذائية والحساسة والنفس ولها القوى المفكرة العقلية فلا رأينا النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الحساسة والنفس الحساسة مع عدم النفس الناطقة علمنا انها امور متغايرة ثم لما رأيناها مجتمعة في الانسان علمنا انها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد ثم ان التجارب الطبية دلت على اختصاص كل قوة منها بموضع مخصوص من الانسان على ما اشار اليه في الكتاب وايضا الرئيس ويتكشف له المغيبات مع انه يضعف البدن جدا وكلما كان ضعف البدن اكثر كانت قوة النفس اكمل فهذه الاعتبارات العقلية اذا التفت الى اقوال جمهور الانبياء والحكماء افادت افادت الجزم ببقاء النفس

٩٤

فهذا احتج به على صحة مذهبه بما اشار اليه في الكتاب وسوف نقول فيما بين من ان الافعال المتعلقة
للنفس مستندة الى قوى مختلفة وان كل قوة فمن حيث هي هي لا يصدر عنها الا فعل مخصوص فالغضبية
لا تنفعل عن اللذات والشهوانية عن المؤذيات ولا يكون القوة المدركة منها شيء مما تناله منها ثانيا ان
عنه اذا عرفت هذا فنقول ان هذه القوى تارة يكون متعاونة على الفعل وتارة يكون متدافعة اما
المعاونة فلانا نقول متى احسسنا الشيء الفلاني اشتهيناه او غضبنا واما المدافعة فلانا
اذا توجهنا الى التفكر اختل الحس او اختل الغضب والشهوة اذا ثبت هذا فنقول لولا وجود
شيء مشترك لهذه القوى يكون كالمدبر لها بأسرها والا لامتنع وجود المعاونة والمدافعة لان فعل كل قوة
اذا لم يكن له اتصال بالقوة الاخرى وليست الآلة مشتركة بل لكل واحدة منها آلة مخصوصة وجب ان لا يحصل
بينها هذه المعاونة والممانعة واذا ثبت وجود شيء مشترك فمعلوم ان ذلك المشترك اما ان يكون جسما او حالا
في الجسم او لا يكون جسما ولا حالا فيه والاول باطل لما عرفت فتعين الثاني وهو المطلوب المتن
المسلك الثالث منه انه لا يمتنع كل ما كان محبوبا للشيء لذاته الى الشرح اعلم ان الغرض من هذا المسلك اثبات
النفس الناطقة بعد المفارقة تصل الى الطف اللذات واكمل السعادات والكلام في تقرير ذلك يستدعي تقديم
مقدمتين المقدمة الاولى في حقيقة المحبة اعلم انه لا تتصور محبة الا بعد معرفة وادراك لذلك لا تتصف بها
الجماد ثم المدرك في انقسامه ينقسم الى ما يوافق طبع المدرك ويلائمه والى ما ينافيه ويؤلمه والى ما لا يؤلم ولا يلذ فالاول
محبوب اي في الطبع ميل اليه والثاني مبغوض اي في الطبع نفرة عنه والثالث لا يوصف لا بالمحبة ولا بالبغض
فالحب اذا عبارة عن ميل الطبع الى الشيء الملذ فان قوي سمي عشقا والبغض عبارة عن نفرة الطبع عن المؤلم
المتعب فاذا قوي سمي مقتا المقدمة الثانية لما عرفت ان الحب تابع للادراك فاعلم الآن ان الادراك
على قسمين ادراك الظاهر وهو يكون مدركا بالحواس الخمس وادراك الباطن وهو ادراك القوة النطقية
للنفس ثم كان المدركات بالحواس محبوبات لكل حاسة منها حظ لذة العين في ادراك الصور الجميلة ولذة
السمع في ادراك النغمات الموزونة وهكذا الى الباقي فكذلك لهذه القوة العاقلة للنفس التي يعبر عنها تارة
بالبصيرة الباطنة وتارة بالجنان لذتها فيما هو محبوب لها وهو مثل معرفة الله تعالى وصفات جلاله
وكبريائه اذا عرفت هذا فنقول كل محبوب لا يجوز ان يكون محبوبا لشيء آخر والا لزم الدور او التسلسل
ومحالان بل لا بد وان ينتهي الى ما يكون محبوبا لذاته ومطلوبا لحقيقته وهو الذي ينبغي ان يكون محبوبا بالذات وهو
الكمال واذا عرفت ان الكمال محبوب لذاته وعرفت ايضا ان اصل المحبة الادراك لا يخفى عليك ان من كان ادراكه
اتم كانت لذته اكثر ومحبته اعظم وكل من كان محبوبه اكثر جمالا واعظم كمالا كانت المحبة اعلى واكمل لكن التعلق الى الكمال
اتم الادراكات واشرفها لانها تدرك نفسها وادراكها وان لها في الادراك التي هي القلب او الدماغ بخلاف
القوى

ان يكون محبوبا له

القوة الباطنة ولان الادراك العقلي يعم دون الادراك الحسي ولانها تدرك جميع المعلومات من الموجودات
والمعدومات بخلاف الباطنة ولما ما هو محبوب لها او معشوق لها فهو اكثر جمالا واعظم جلالا مما سواه وهو الله
تعالى بل كل جمال وكمال في الدنيا والآخرة فهو اثر من آثار جماله وكمال من رحمته فاي نسبة لجمال ما سواه الى جماله
واذا ثبت ان ادراك النفس اتم الادراكات وما هو مدرك ومحبوب لها اكثر جمالا من الكل ثبت ان بعد خلاصها
عن الكدورات الجسمانية والعلائق البدنية تصل الى لذات ابدية عالية وسعادات باقية لم تكن لها في الاصل
من الابدان في الدنيا لوجود ذات الله وصفاته وكيفية صدور افعاله في عالم ملكوت السموات
والارض لما عرفت ان سعادته بقدر محبته ومحبته بقدر معرفته وكيفية صدور افعاله في عالم ملكوت السموات
والارض لما عرفت ان سعادته بقدر ادراكه فكلما كانت معرفته اكمل كانت محبته اقوى وكلما كانت محبته اقوى
كانت سعادته ولذته اكمل فان تنعيم يزيد على نعيم وخلي بينه وبين معشوقه ليتنعم بجماله وان انشعبت زيادة شيء
فان اجل اللذات واعلاها هو معرفة الله تعالى والنظر الى وجهه الكريم فاسمع اللذات تابعة للادراكات
على ما عرفت والله كل غريزة في الانسان المقتضى طبعها الذي خلقت له فغريزة الغضب خلقت للتشفي فلذتها
للغلبة وغريزة شهوة الطعام خلقت لتحصيل الغذاء فلذتها في ذلك وهكذا القوة في البصر والسمع
والشم ونحوها فكذلك في النفس غريزة تسمى بالنور الالهي على ما قال تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام
فهو على نور من ربه فتحت تسمى بالقوة العاقلة وهذه الغريزة خلقت ليعلم بها حقائق الامور كلها فمقتضى طبعها
المعرفة والعلم فلا جرم كانت لذتها في العلم والمعرفة ولهذا يتنافح في الطبع بالعلم ولو في شيء خسيس ثم مهما
كان العلم اشرف كانت اللذة اكمل فان اللذة التي تحصل باسرار حائك ليست كاللذة التي تحصل بالعلم باحوال
بواطن رئيس البلد وهو ليس كاللذة التي تحصل بالعلم باسرار احوال الوزير وهو ليس كاللذة
التي تحصل ببواطن اسرار الملك ومعلوم انه ليس في الوجود شيء اجل واشرف من خالق الاشياء كلها
ومالكها ومكملها فلا جرم كان الاطلاع على اسرار الربوبية والعلم بتدبير الامور الالهية هو اعلى المعارف
والذها ولذا فلذة المعرفة اقوى من سائر اللذات لان قوة اللذة انما تحصل بالرياسة وهي لكونها
من المعاني الباطنة اغلب واشرف من اللذات الظاهرة فلذة المعرفة التي في الرياسة عند من جاوز
هذا العالم في غاية العبارة عنه قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين لكن
ذاق اللذتين فان لذة الرياسة مشوبة بالكدورات ومقطوعة بالموت بخلاف معرفة الله التي محلها
هذه النفس التي لا تموت بل الموت يدفع شواغلها فلا يحزن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا
بل احياء عند ربهم الاية وهذا غير مخصوص بالمقتول فان للعارف بكل نفس درجة الف شهيد وجاء في الخبر
ان الشهيد يتمنى في الآخرة ان يرد الى الدنيا ليقتل مرة اخرى لعظم ما رآه من ثواب الشهادة وان الشهداء يتمنون

لو كانوا اعلا مما يبرون من علو درجه العلا ولنقبض عنان الكلام ففيما ذكرناه كفايه لمن له ادنى ذوق
المتن احكم ان الاشياء مراتب النفوس الى ادوها الشرح اعلم ان القايلين بالنفوس ان الناطقه
قالوا ان لها قوتان احديهما تسمى قوه عاقله ونظريه وثانيهما تسمى قوه عمليه وان احوالها بحسب هاتين
القوتين لا تعدو عن سبعه اقسام اما احوالها بحسب قوتها النظريه فلا تعدو عن اقسام اربعه لانها اما ان
يكون لها اعتقاد او لا يكون فان كان لها اعتقاد فلا يخلو اما ان يكون مطابقا او لا يكون فان كان مطابقا فلا
يخلو اما ان يكون برهانيا او لا يكون فهذه اقسام اربعه لا مزيد عليها بالحصر واشرفها صاحب
العقايد الحقه البرهانيه قالوا وهو من الشعدا والابرار قال الشيخ الرئيس ابو علي قد حصل لي العلم بالتجربه
انه كلما كان استغراق الانسان في معرفه الله اتم كانت السعاده له اعظم والاستغراق في معرفته ليس
الا بالالتفات الى المخلوقات من حيث انها محتاجه الى موثر موصوف بصفات الكمال والعلم بها
لا من هذا الوجه فصاد عن هذه السعاده وثانيها صاحب العقايد الحقه الغير البرهانيه عن الخلد
قالوا الاشبه هنا الحكم بالسلامه وثالثها النفوس الخاليه عن الاعتقادات الحقه والباطله قالوا
لا يكون لها سعاده ولا شقاوه ورابعها النفوس الموصوفه بالاعتقادات الباطله وقد حكموا عليها
بالشقاوه العظيمه هذا كله احوال النفس بحسب قوتها النظريه واما احوالها بحسب القوه العمليه
فهي ثلثه الاول النفوس الموصوفه بالاخلاق الفاضله والاشبه ان الاخلاق الفاضله لا تكون سببا
للسعاده فان الغرض منها ان لا تنجر النفس بشغله التعلق بالبدن فتاثيرها ليس الا في ان لا تصير النفس
معذبه لا في السعاده فلا اقل الثاني النفوس الخاليه عن الاخلاق الفاضله والرديه كنفوس الاطفال
فلا اعرف من حالهم فيه الثالث النفوس الموصوفه بالاخلاق الذميمه ومعظم اهل الشقاوه هم اهل
راسخ الاخلاق الذميمه وربما احب الجسمانيات ولذلك قال المصطفى عم حب الدنيا راس كل خطيئه
فالنفوس الموصوفه بالاخلاق الذميمه تعظم العذاب بسبب مفارقه الدنيا وشهواتها اذ لا يكون لها قدره
على تحصيلها ولا تحصل لها الالتذاذ بعالم الانوار ورياض الاضوا فيضيع حالها كمن نقل عن جوار معشوقته الى موضع مظلم
شديد الظلمه نعوذ بالله منها ولما عرفت ان السعاده والشقاوه بحسب العلوم والاخلاق واضدادها
فاعرف الآن انه لا نهايه للعلوم والاخلاق واضدادها في قوتها وضعفها ومراتبها من اضدادها فكذلك
لا نهايه لاحوال النفوس بعد الموت في مراتب السعاده والشقاوه المتن الباب العاشر في ان
النفوس مختلفه الى انواع الشرح اعلم ان اختيار المصنف ان النفوس مختلفه بالماهيه وكيفيه
وعند الفلاسفه انها متحده بالنوع وقد سبقت الاشاره الى حجتهم اما حجه المصنف فقد سبقت الاشاره
اليه هنا ونزيد ان النفوس مختلفه بحسب الصفات من اللوازم وملائم ودلك لاختلاف في الماهيه

بيان

مطلب مهم نتيجة

بيان الاول ان بعضها نورانيه مشرقه روحانيه بالغه في الذكا والفطنه والعفه وبعضها ظلمانيه كثيفه
شريره بليده مايله الى الشر والى غير ذلك من الصفات واما بيان الثاني فهو ان اختلاف اللوازم والصفات
يقتضي اختلاف الملزومات ضروره ان المتماثله في الحقايق توجب التماثل في الصفات واللوازم اما عرفت غير مره
ان كل ما صدق على احد المتماثلين صدق على الآخر ثم قال ولا يبعد ايضا ان يقال النفوس الناطقه جنس تحته
انواع وذلك لانه وان كانت النفوس مختلفه بالماهيه لكن لا امتناع في اشتراك المختلفات في بعض الذاتيات
فلا جرم لا امتناع ان يقال النفوس الناطقه جنس تحته انواع وتحت كل نوع اشخاص غير مختلفه الحقايق
بل اختلافها لا يكون الا بالعدد ولا استبعاد ايضا في ان كل نوع منها مختص بروح من الارواح السماويه والى
ذلك الاشاره بقوله تعالى فالمدبرات امرا فهذه الانواع والنفوس هي المسماه بالطباع التام في اصطلاح
اصحاب الطلسمات ولها التربيه والارشاد الى الذي يتولى اصلاح احوال هذه النفوس فهو المسمى بالملك واما المتولي
باصلاح احوالها فهو على انواع فان في ذلك الاصلاح المفوض الى الملك قد يحصل تارة في صوره اليقظه وتاره
في نوم الالهام وتاره في صوره النفث في الروع واما القسم الاول فظاهر واما الثاني والثالث فلا فرق
بينهما وحقيقتهما فالمعتاد ان الالهام ايضا القا في الروع الا ان الالهام يختص في عرف ما يتعلق بالنفث في الروع
والمعارف والمكاشفات المتن الباب التاسع في احوال القيمه وفيه مسايل
الشرح لما فرغ من البحث عن النفس الناطقه المسمى عند القوم
بالمعاد والمرجع بدأ بالبحث عن المعاد الجسماني وما معه من توابعه من احوال يوم القيامه فذكر اولا اهوالها
وشدايدها فبدا اولا باثبات امكان اعاده المعدوم لانه كالمقدمه لما نحن فيه من المسائل المذكوره في هذا الباب
واعلم ان النزاع في هذه المسئله مع الفلاسفه والكراميه وطائفه يسيره من المعتزله مثل ابي الحسين البصري
ومحمود الخوارزمي ونحوهما والذي عليه جمهور اصحابنا وجمهور المعتزله ان اعاده المعدوم ممكنه الا ان الفرق بين
ان المعتزله انما جوزوا الاعاده بناء على فاسد اصولهم وان المعدوم شي فالشي اذا عدم لم يبطل ذاته وحقيقته
بل يزول عنه صفه الوجود فلا جرم جوزوا الاعاده واما اصحابنا فانهم يقولون ان الشي اذا عدم فقد بطل
هويته وصار نفيا صرفا ثم انه لا يبعد في قدره الله تعالى اعادته بعينه بحجتنا في وجوب الاعاده ذكره في الكتاب
ونقرر ان الممكن هو الذي يكون قابلا للوجود والعدم فاذا عدم بعد وجوده فلا يخرج عن كونه
ممكنا فوجب ان لا يخرج عن كونه قابلا للوجود فذلك القبول من لوازم ماهيته قطعا ولانه لو لم يكن
من لوازمها لكان من عوارضها فيكون قبوله لذلك القبول زايدا عليها ولا يتسلسل الى غير النهايه
بل لا بد من الانتها الى قبول هو من لوازم الماهيه وذلك يقتضي حصول القبول حال الوجود والعدم
فثبت ان قبول الوجود بعد العدم ابدا حاصل للممكن وقد ثبت انه تعالى قادر على جميع الممكنات فوجب

احوال القيامه

مطلب مهم

عندهم

ان يكون قادرا على اعادة المعدوم فان قالوا الى اخره ثم منع السؤال بان يقال الحكم اذا عدم
بعد وجوده فقد بطلت هويته فلا يستحيل الحكم عليه بصحة العود وغيره من الاحكام فسوق الجواب عنه من وجوه الاول
ما ذكره في الكتاب وتقريره بان المعدوم يمكن الحكم عليه بامتناع العود حال العدم فيصدق المعدوم لا يخلو اما ان يكون
قابلا للحكم او لا يكون فان لم يكن قابلا للحكم عليه استحال منه الحكم عليه بامتناع العود واذا استحال الحكم عليه
بامتناع العود الا يكون العود ممتنعا ويحصل منه المقصود وان كان قابلا للحكم سقط ما ذكرتم من السؤال الثاني
ان الجواب متوانا نحكم بانه يمكن ان يعاد ومنع الجمع من النقيضين بالامتناع وعلى العدم بكونه مقابلا للوجود
مع ان هذه الماهيات لا تحقق لها اصلا الثالث ان هو ان اعادة المعدوم اما ان يكون ممتنعة او واجبة
او جائزة والاول باطل لان ذلك الامتناع ان كان لماهيته لزم ان يكون موجوده محالا مطلقا
وكان يجب ان لا يوجد في الخارج وقد دخل في الخارج هذا خلف وان لم يكن لماهيته بل لغيره كان لماهيته
هو قابلا لهذا العود وهو المقصود والقسمان الباقيان فالمقصود منهما ظاهر واما المنكرون لجواز اعادة
المعدوم فمنهم من ادعى الضرورة في امتناع العود ومنهم من احتج عليه بوجوه احتجها الوجه ما ذكره في الكتاب
اعادة الوقت الذي حدث فيه جائز فنفرض ان نعيده ونعيد فيه ذلك الشيء كان هذه الاعادة حدوثا
في وقته الاول فلا يكون من حيث هو معاد معادا بل يكون مبتدءا وذلك جمع بين النقيضين اي الشيء اذا
فرضنا جوهرا قد عدم ثم فرضنا انه اعاده واحدث جوهرا اخر فنسبة هذين الجوهرين الى الذي
عدم نسبة واحدة لانهما افراد لنوع واحد فليس احدهما بان يكون عين الذي عدم اولى من الاخر بان يكون مثله
اولى من العكس فيلزم اما القول بان كل واحد منهما عين الذي عدم وهو محال لان الشيء الواحد لا يكون
شيئين او القول بانهما مغايران له ومثلان له وهو الحق لكن حينئذ يمتنع القول بجواز اعادة
المعدوم والجواب عن الاول ان حدوث الشيء لو كان مشروطا بالوقت لكان الوقت حادثا
مفتقرا الى وقت اخر فيتسلسل بل الحدوث المبتدأ هو ان لا يكون مسبوقا بالحدوث والحدوث
المعاد هو ان يكون مسبوقا بحدوث اخر فيزول السؤال وعن الثاني ان افراد النوع الواحد غير
متماثلة في الشخصية وان كانت متماثلة في الماهية فاذا لا نسلم اتحاد النسبة بل القول بالاتحاد لا يتم
الا بامتناع اعادة المعدوم اذ لو صح لكان احدهما هو عين الذي عدم والاخر مثله فلا يتحد النسبة
ولما بينت ما ذكرنا فلو بينتا هذا الامتناع بهذه المقدمة لزم الدور

المسألة الثانية الرابعة

قابل للعدم الى اخرها لما فرغ من اثبات الدلالة على ان الاجسام يمكن اعادتها وانها جائزة
الوجود بعد عدمها اراد ان يبين انها كونها جائزة الوجود في جانب العدم قابلة للفناء والهلاك
اذ كل واحد من النقيضين مقدمة في وقوع الحشر والنشر والنزاع في هذه المسألة مع الفلاسفة
فانهم

فانهم قالوا الاجرام الفلكية ابدية غير قابلة للعدم وايضا العقول والنفوس الفلكية والهيولى والنفوس البشرية غير
قابلة للعدم لنا الحجة المذكورة في الكتاب وتقريرها ان نقول قد بينا ان العالم محدث وكل محدث
فهو صحيح الوجود والعدم وتلك الصحة لا بد وان يكون من لوازم ماهيته اذ لو لم يكن من اللوازم من العوارض لكان
لكون صحة هذه الصحة زائدة ولزم التسلسل وهو محال فاذا صحة العدم لا بد وان يكون من لوازم الماهية
وكل ما كان من لوازم الماهية فانه يجب الدوام في جميع زمان وجود الماهية فانه واجب الدوام في جميع زمان
دوام الماهية فاذا صحة العدم من لوازم العالم وذلك يقتضي جواز العدم عليه

المسألة الثالثة

في حشر الاجساد حق الى اخرها لما فرغ من الدلالة على امكان الاعادة شرع في اثبات
الموضوع وقبل الخوض في بيان الدليل لا بد من الاشارة الى مذاهب الناس في امر المعاد اعلم ان منهم من
قال ان المعاد ليس الا للنفس وهو مذهب جمهور الفلاسفة ومنهم من قال المعاد ليس الا البدن فقط وهو قول
نفاة النفس الناطقة وهم اكثر اهل الاسلام وهم طائفة من المسلمين والنصارى وقد عرفت تفصيل مذاهبهم فيهم
ومنهم من نفى المعاد عن الامرين جميعا وهو قول جماعة من الفلاسفة الطبيعيين وكان جالينوس فانه كان متوقفا في
الكل وغرضنا في هذه المسألة اثبات المعاد البدني اذا عرفت هذا فاعلم ان القائلين بالمعاد البدني اختلفوا على
قولين فمنهم من قال ان الله تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها ومنهم من قال ان الله تعالى يفرق ابدانهم ويفرق اجزائهم
ثم انه تعالى يجمعها ويرد الحيوة اليها وكل واحد من القولين ممكن الا ان القول بجواز اعادة المعدوم لكان القول
الاول فظاهر واما الثاني فلان البدن عبارة عن الشخص المركب من الاجزاء الموصوفة
بالصفات المخصوصة فبعد تفرق الاجزاء لا بد ان تبطل تلك الصفات وتنفى فان امتنعت الاعادة على المعدوم
امتنعت الاعادة على تلك الصفات فيكون العائد صفات اخر غيرها فلم يكن العائد ثانيا هو الذي كان موجودا
اولا فلم يكن ذلك عودا اذا عرفت هذا فنقول الدليل على ان المعاد البدني حق وجوه الحجة الاولى
ما ذكره في الكتاب وتقريره هو ان عود البدن ممكن والصادق قد اخبر عنه فوجب القول بوقوعه اما المقام
الاول وهو اثبات الامكان فهو موقوف على ثلث مقدمات احديها المقدمة الاولى فهي اثبات الامكان
بالنسبة الى القابل فنقول اعادة المعدوم لا تخلو اما ان يكون ممكنا او لم يكن وعلى التقديرين لا بد من القول
بامكان عود البدن اما اذا كان ممكنا فظاهر واما اذا لم يكن ممكنا فلانه يلزم ان يكون عود ذلك البدن ممكنا لان الاجسام
قابلة للفناء على ما مر في المسألة المتقدمة ولا انها تعدم فذلك غير ثابت بالدليل والمباحث النقلية المتواترة عن
جملة الانبياء المؤيدين بالمعجزات القاهرة ان القول بالحشر والنشر حق والتعبير ان لو ادل عن
حكمه ولو عدم صح لامتنع عودها فكان ذلك المجموع دليلا قاطعا على انه تعالى لا يعدم الاجسام بل يبقيها
باعيانها واذا كانت باقية ولا شك بانها قابلة للجمع والتفريق والعقل والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر

ومنهم من انكر المعاد الروحاني

الى غير ذلك من الصفات فنقص ايجاد هذه الصفات في تلك الاجزاء ثانيا وحينئذ يكون عود ذلك البدن ممكنا
فثبت ما ادعينا بانا سواء قلنا بجواز اعادة المعدوم او لا فان عود ذلك البدن ممكن ولما امتنع الاستئناف و
الثالثة منها في اثبات الامكان بالنسبة الى الفاعل وهو اثبات كونه تعالى قادرا على جميع المقدورات
عالما بجميع المعلومات من الجزئيات والكليات اذ مر في القدم كما في هذا الباب فانه اذا لم يعلم مثلا ان
الاجزاء المتفرقة التي بعضها تحت قعر البحر الفلاني وبعضها فوق الجبل الفلاني مجموعها قلب زيد العاصي
او المطيع لا يمكنه جمع تلك الاجزاء فظهر انه لابد في امكان الاعادة من هذين الاصلين بالنسبة الى الفاعل وقد تقدم
الكلام فيهما واعلم بان الله تعالى كلما ذكر في القرآن هذه المسئلة بين بنوعها على هذه المقدمات الثلث منها قوله
تعالى في سورة النمل امن يبدا الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والارض ءاله مع الله قل هاتوا برهانكم
ان كنتم صادقين قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وما يشعرون فقوله امن يبدا
الخلق ثم يعيده اشارة الى ان عوده ممكن في نفسه والى انه قادر عليه والا لما كان الابتداء ممكنا وقوله قل لا يعلم
من في السموات والارض الغيب الا الله اشارة الى انه عالم بكل المخلوقات ومنها قوله وهو الذي
يبدا الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وله المثل الاعلى في السموات والارض وهو العزيز الحكيم فان
الاية اشارة الى الجواز الذاتي والى كمال القدرة ولفظ الحكيم اشارة الى كمال العلم ومنها قوله تعالى اوليس
الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واما المقام الثاني من
الدليل وهو القطع بالوقوع فنقول اذا ثبت الامكان وثبت بالنقل المتواتر عن الرسل عليهم
السلام وقوعه وجب القول بالوقوع اذ الصادق اذا اخبر عن وقوع شيء ممكن وجب الجزم به فان
قيل لم لا يجوز ان يقال ان الحق هو المعاد الروحاني لا غير والانبياء انما ذكروا المعاد البدني ليحصل
به نظام العالم ثم انه كان فوق العقل فانه يأول الظاهر ويؤيده ما ورد في المبدأ المذكور في الكتب الالهية
مما يدل على وجه يوهم ان ذلك المبدأ جسماني ثم ان المتكلمين اولوا ذلك ونزهوه عن كونه جسما فليكن الامر
كذلك في المعاد فان الحشوية تمسكوا بالظواهر في المبدأ والمعاد والفلاسفة اولوا الكل واصل
منها والمتكلمون اولوا ما ورد في المبدأ من الظواهر ولم يجوزوا تأويل ظواهر المعاد وهذا تحكم
محض والجواب انا نعلم بالضرورة انه لا يمكن تأويلها لما علم بالنقل
المتواتر المستفيض عن محمد صلى الله عليه وسلم انه كان مثبتا للمعاد الجسماني ومن كان منكرا له
بالنقل ما بقي لنا دليل على اثبات شيء الحجة السابعة صريح العقل يقضي بانه
لابد في حكمة الحكيم من ان تفرق بين المسيء والمحسن وهذا التفريق ليس في دار الدنيا لانا نرى الكفار
في اعظم اللذات ونرى الزهاد بالضد منه فلا بد من دار اخرى يحصل فيها هذه التفرقة وهو المراد من قوله تعالى

الذين

الذين امنوا الاية الحجة الثالثة ان السلطان العادل يجب ان ينتصف للعبيد المظلومين من العبيد الظالمين
وهذا الانتصاف غير حاصل في هذه الدار فلا بد من دار اخرى الحجة الرابعة ان خلق الخلق لا يجوز
ان يكون لا لمصلحة فان ذلك لا يليق بالحكيم ولا يجوز ان يكون لمضرة فان ذلك لا يليق بالرحيم فوجب ان يكون
لمصلحة ومنفعة وهي غير حاصلة في هذه الدار لان لذات هذا العالم جسمانية لا حقيقة لها الا ازالة الالام التي
هي عقيبها وهذا العدم كان حاصلا حال كون الخلق معدوما فحينئذ لا يبقى في التخليق فائدة واضافة الى ان هذا العالم
ممزوجة بما يتبعها بالكدورات بما لا يحصى فلا بد من دار اخرى الحجة الخامسة ان الله تعالى لو لم يخلق الناس الا للمصلحة
فلم لا يجوز ان يخلق الخلق في هذا العالم لا لمصلحة فلا بد من التوفيق وذلك الضرر مستحق على الاعمال الخبيثة
واما الضرر الحاصل في الدنيا فغير مستحق فوجب ان يعقبه جبران عظيم واعلم ان هذه الوجوه الثلاثة
الاخيرة مبنية على انه يجب عقلا ان يكون اله العالم رحيما عادلا منزها عن الاضرار الا لمنفعة اعظم
منه كما هو المشهور في مذهب المعتزلة فنقول اصحابنا على الحجة الاول
لما دعوى الدلالة على وقوع الحشر والنشر شرع في شبهة المنكرين لوقوعه وتقرير كلامهم من وجوه
اصحها ما ذكره في الكتاب وتقريره هو انا لو فرضنا ان انسانا اكل انسانا حتى صار كل ذلك لاغتذائه به جزء
من بدنه فتلك الاجزاء المعتذاة لابدن الاكل فلو اعادهما الله تعالى فتلك الاجزاء اما ان يجعل تلك
الاجزاء اجزاء لكلا البدنين وليس جعلها اجزاء احدهما اولى من جعلها اجزاء للاخر فلم يبق الا ان لا يجعلها اجزاء
لواحد منهما وذلك يقتضي ان لا يعيد واحدا منهما الشبهة الثانية هو انا لو فرضنا امكان حصول دار اخرى فتلك
الدار ان كانت شرا من هذه الدار كان التبديل عبثا وان كانت مساوية لها فالتبديل ايضا يكون
سفها واما ان كانت خيرا منها فنقول هل كان تعالى قادرا على خلق ذلك الاجود اولا فان
قدر عليه وترك الاجود وخلق الارديء كان ذلك عبثا ايضا وان كان عاجزا عن خلقه فلا يكون
صالحا للالهية والجواب عن الاول ما ذكره في الكتاب وتقريره هو ان المشهور
من مذهب المتكلمين في هذه المسألة امران احدهما ان الانسان عبارة عن جوهر نوراني سار في جميع الاجزاء
البدني وهو مذهب المحققين منهم واليه ميل المصنف في بعض كتبه وثانيهما ان الانسان عبارة
عن هذه الجثة المخصوصة وهو مذهب الظاهريين منهم اذا عرفت هذا فنحن نذكر الجواب عن الشبهة
المذكورة بناء على كل واحد من هذين المذهبين المشهورين منهم اما على وفق قول الاول فنقول ان الانسان
عبارة عن جوهر نوراني شفاف داخل في البدن محفوظ عن التغير من اول العمر الى اخره فالجواب الشبهة
سهل لانا نقول لم لا يجوز ان يقال ان هذا الجوهر ينفصل عن البدن عند الموت ويبقى على حالته
حية مدركة عاقلة ويتخلص الى منازل السعداء واما الى منازل الاشقياء ثم انه تعالى يضم اليه هذا

الجمهور اجزاء آخر فالله كما فعل ذلك في الدنيا ويوصل الثواب والعقاب اليه وعلى هذا التقدير يكون
المثاب والمعاقب في القيمة عين من كان مطيعا وعاصيا في الدنيا فهذا هو الجواب عن الشبهة على
قول من يقول الانسان جوهر نوراني داخل في البدن ولكن الجواب عنها على قول من يقول
الانسان عبارة عن هذا البدن فهو ان في بدن الانسان اجزاء اصلية وهي التي كانت حاصلة
له قبل اكل هذا الانسان واجزاء فضلية وهي التي حصلت له بعد اكل ذلك الانسان وهذه الاجزاء
الفضلية له اصلية بالنسبة الى الشخص الاكول اذا عرفت هذا فنقول المعتبر في الاعادة الاجزاء الاصلية
التي لكل واحد من القاتل والمقتول والله تعالى قادر على اعادتها عالم بها فيمكنه تمييز احدهما عن الآخر
عند الاعادة وحينئذ تزول الشبهة والجواب عن الشبهة الثانية هو انه تعالى لم لا يجوز ان يكون خلق هذا
الدار على تلك الدار لمصلحة وهي ان الكمالات التي هي الموجب للسعادة الاخروية لا يمكن تحصيلها الا في هذه
الدار ثم ان عند حصول هذه الكمالات كان البقاء في هذه الدنيا سببا للفساد والحرمان
عن الخيرات

المطلب الرابع السؤال وعذاب القبر وثوابه حق الى آخرها

لما فرغ المصنف رحمه الله من اثبات المعاد وهو الاصل الذي تبتنى عليه مسائل السمعيات شرع في اثبات
سائر السمعيات التي هي كالفروع له فمنها عذاب القبر وهو لا يتم الا بعد القول بصحة المعاد فان
عذاب القبر على الوجه الذي ورد به الشرع لا يتم الا باعادة الروح او الجزء عند من ينكر الروح الى الجسد
وهذا نوع اعادة فعلم ان ذكره من تفاريع البحث المتقدم وقد احتج المثبتون على اثباته بما ذكر
في الكتاب وهو من حيث النقل والعقل اما العقل فهو ان الآدمي عبارة اما عن النفس الناطقة
واما عن جوهر نوراني داخل البدن على ما هو المختار للمصنف هنا وعلى التقديرين لا يلزم من موت
هذه البنية وخرابها تطرق الخلل الى نفس الانسان وحقيقته واذا كان كذلك فبعد المفارقة
ان كان ممن كملت نفسه في قوتي العلم والعمل كان في غاية الغبطة على ما سبق الاشارة اليه
وان كان والعياذ بالله من ذلك كان في غاية الشقاوة والحسرة واعلم ان هذا المقدار كاف بالصدق
في اثبات عذاب القبر على الوجه الذي هو اللائق عندنا فالاعتماد فيه على النصوص
التي بعضها مذكورة في الكتاب ولنذكر جملة من تلك النصوص واعلم ان تلك النصوص منها ما يختص
بالسعداء ومنها ما يختص بالاشقياء ومنها ما هو شامل لكليهما اما الاول فمنه قوله تعالى ولا تحسبن
الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون قيل هذه الآية نزلت في شهداء
بدر وشهداء احد وهي تدل على ان المقتول في سبيل الله حي وعلى انه في غاية السعادة والغبطة والسرور
الآن قبل الساعة فان المراد هو حيوة الروح واعلم انك قد عرفت ان الانسان ليس هو

البنية

البنية ثم بعد ذلك يحتمل ان تكون الارواح مخصوصة باجسام اخر غير البدن ويحتمل ان تكون
مجردا وعلى التقديرين لا سعادة اذا فات انفصل ذلك الشيء حيا وان قلنا اماته الله تعالى لكنه يعيد
اليه الحيوة وعلى هذا التقدير يزول الشبهة عن ثواب اهل القبر تفريعا على هذا القول والآية بظاهرها
دلت عليه فوجب المصير اليه ومنهم من قال المراد والآية جميع الجسد وهو الصحيح عند الكتاب ثم اختلفوا
فمنهم من قال انه تعالى يصعد ارواح الشهداء الى السموات والى قناديل تحت العرش ومنهم من قال يتركها
في الارض ويحييها ويوصل اليها السعادات ومنه قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية
ولا نعني المراد بقوله ارجعي الى ربك الموت ثم قال فادخلي في عبادي اي ادخلي في الجسد الذي خرجت
منه وفاء التعقيب يدل على حصول ذلك عقيب الموت واما الثاني فمن النصوص المختصة بالاشقياء
الدالة على عذاب القبر فمنها قوله تعالى في حق آل فرعون يعرضون عليها غدوا وعشيا الآية
تقتضي عرض النار عليهم غدوا وعشيا وليس المراد منه يوم القيمة لانه قال ويوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وظاهر ان عرض النار عليهم ما كان حاصلا في الدنيا فاذا هذا العرض انما
حصل بعد الموت وقبل القيمة وذلك يدل على اثبات عذاب القبر في حق هؤلاء ومتى ثبت واذا ثبت
في حقهم ثبت في حق غيرهم لانه لا قائل بالفرق ومنها قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا والآية تقتضي ثبات
عذاب القبر في حقهم لان الفاء في قوله فادخلوا يدل على انه حصلت هذه الحالة عقيب الاغراق
فلا يمكن حملها على عذاب الآخرة والا لبطلت دلالة تلك الفاء الثاني انه قال فادخلوا على سبيل الاخبار
عن الماضي وهذا انما يصدق ان لو وقع ذلك واما الثالث وهو النصوص الشاملة للسعداء والاشقياء
الدالة على ثواب القبر وعذابه فمنها قوله تعالى امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا الآية
فذكر تعالى موتتين وهما لا يتحققان الا باحياء في القبر حتى يكون احد الموتتين ما حصل عقيب الحيوة
في الدنيا والآخر ما حصل عقيب الحيوة في القبر لا يقال لو كان الامر على هذا الوجه لكان الله
تعالى احياهم ثلاث مرات فلم جعل مرتين قلت نقول تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي ما عداه
بالاتفاق ومنها قوله صلوات الله عليه القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران ومنها قوله
صلى الله عليه ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغدوة والعشي ان كان من اهل الجنة فمن الجنة وان كان من
اهل النار فمن النار فيقال هذا مقعدك حتى يبعثك الله يوم القيمة واعلم بان من جملة ما يكون في القبر هو
سؤال منكر ونكير وهو حق مصدق لانه ممكن لا يستدعي الا اعادة الحيوة الى اجزاء الميت
الذي يفهم الخطاب وهو ايضا فرع المعاد الذي ثبت امكانه ثم ان الصادق قد اخبر عنه فيجب التصديق
به فوجب ولا يمنع من ذلك كون هذه البنية اذا النائم ساكن بظاهره ويدرك من باطنه الآلام

ما حسن بانه عند التنبيه وقد كان المصطفى عليه السلام يسمع كلام جبرئيل عليه السلام ويشاهده دون من حوله وذلك يدل على امكان
ما ذكرناه واجيب عن تمسك المنكرين لعذاب القبر بالنص والمعقول اما النص فبقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت
في نعيم الجنة الا الموتة الاولى ومعناه سوى الموتة الاولى ولو صاروا احياء في القبور لذاقوا موتتين لا موتة
واحدة واما المعقول فلان الانسان اذا احترق وصار رمادا وفرقته الرياح فالقول بانه يعذب لاجل الجميع
وهو غير معقول لان الحيوة مشروطة بالبنية شرط لوجود الحيوة وايضا فلان من افترسته السباع
كيف يكون تعذيبه وكيف يتصور سؤاله والجواب عن الاول هو انه تعالى وصف نعيم الجنة بانه لا ينقطع بالموت
كما ينقطع نعيم الدنيا فقوله لا يذوقون فيها الموت اي لا ينقطع نعيمهم ولا يتنغص عليهم كما في الدنيا
وعن الثاني ان شرط تعلق الحيوة احد الامرين اما ان يقول البنية ليست شرطا في الحيوة فيصح
ان يعيد الحيوة الى تلك الاجزاء المتفرقة ويعذبها او يثيبها واما ان نقول بان الله تعالى يعذب ارواح اولئك
الذين افترستهم السباع ان كانوا من المعذبين كما انه يثيب ارواح الشهداء بجعلها في اجواف طير خضر

المسئلة (٦) في الجنة وان النار مخلوقتان الآن

اعلم ان مذهبنا ان الجنة والنار مخلوقتان الآن
وبذلك قال مشايخ المعتزلة خلافا لقدمائهم لنا فيه ايات منها قوله تعالى وجنة عرضها السموات
والارض اعدت للمتقين والمعد لا بد وان يكون موجودا ومنها قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا
الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار الاية تدل على البشارة وتوقع ذلك الملك وحصوله في الحال
وذلك يقتضي وجود الجنة في الحال ومنها قوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى
وجنة المأوى هي دار الثواب بالاجماع فصح انها في السماء وانها مخلوقة ومنها قصة ادم وحوا واخراجهما منها
فهذه الايات كلها تدل على وجود الجنة في الحال واما ما يدل على وجود النار فقوله تعالى واتقوا النار التي
اعدت للكافرين الدلالة

ونصوا على انها مخلوقة الآن

لما فرغ من اقامة الحجة على تحقق النار
الجنة والنار شرع في دفع شبهة الخصم وحاصلها هو ان الله تعالى لو كانت الجنة مخلوقة لوجب ان لا ينقطع نعيمها
واللازم منتف فالملزوم مثله بيان الشرطية قوله تعالى اكلها دائم بيان انتفاء اللازم قوله
تعالى كل شيء هالك الا وجهه حكم على الاشياء بالهلاك والفناء فلو كانت الجنة مخلوقة الآن لوجب فناؤها
وانقطاع نعيمها بنا على هذه الاية

والجواب عن الشبهة

تقرير جواب الشبهة هو ان يقال
لا نسلم صدق الشرطية ولنا التمسك بقوله اكلها دائم معناه هذه الاية لا يمكن حملها على ظاهرها لان الدائم
هو الذي لا آخر لوجوده وقد ثبت ان اهل الجنة يفنى عند اكلهم اياها فلا اخذ بظاهره فلا بد من التأويل
ومعناه ان اكلها اذا فنيت خلق الله تعالى بدلها مثلها عقيبها والدوام بهذا التفسير لا ينافي انعدام الجنة
لحظة او لحظات او نقول في الجواب الابدي محمول على الحالة التي تحصل بعد دخول المكلفين في الجنة فلذلك
اجاب

اجاب في الكتاب بانا سلمنا صدق الشرطية لكن لم قلتم بان اللازم منتف واما التمسك بقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد منه ان كل ما عداه فهو هالك بالنسبة الى ذاته لانه ممكن لذاته لمن
حيث انه ممكن لذاته يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره سلمنا ان المراد منه حصول الهلاك فلم قلتم بان الجنة
مندرجة تحت الاية وبيانه اما بان نمنع كون صيغة الكل للعموم او بان نقول ان قوله تعالى فصعق
من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله يدل على بقاء بعض الاشياء فيجب ان يكون المراد منه هو الجنة
وبتقدير تسليمنا بان الاية متناولة للجنة لكنا نقول تخصص عموم الاية المذكورة كما اشار اليه
في الكتاب بقوله لم لا يجوز التخصيص بهذا الدليل وهو اقامة الدليل الدال على كون الجنة مخلوقة اذ الدليل
الدال على دوامها وخلودها وعدم انقطاع نعيمها فان التخصيص اهون هنا والله اعلم

المسئلة السادسة في بيان ان تخرب السموات والارض الى آخرها

اعلم ان مطالب
مسائل المعاد اربعة اولها تخريب العالم الاكبر الذي هو عالم السموات والارض ولما فيه تعالى في ذكرها
في الكتاب الاولى امكان تخريبهما وتقريره ان الاجسام متماثلة وكل ما صح على احد المتماثلين يصح على الآخر
فما يصح على ... فوجب ان يصح على الافلاك والخرق ما يصح على غيرها بالاجماع واذا ثبت الامكان وجب
القول بالوقوع لان الصادق اخبر عنه في ايات منها قوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتاب واذا السماء
انشقت اذا رجت الارض رجا وبست الجبال بسا الاية يوم تبدل الارض غير الارض الى غير ذلك من الايات
واعلم بان العلماء اختلفوا في انه تعالى كيف يخرب العالم الاكبر اتخريبه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء وهذه
الايات الدالة على التخريب كلها دالة على التفريق اما الافناء فلا دلالة فيها عليه وقد احتج القائلون
بانه تعالى يعدم العالم الاكبر ثم يعيده بايات اخر منها قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والكل لفظ عام
والهلاك عبارة عن العدم والفنا لقوله تعالى ان امرؤ هلك اي فني ولم يبق فلو تفرقت الاجزاء لكنها كانت باقية
فيصدق ان السموات هلكت لكن لا يصدق ان تلك الاجزاء وتلك الذوات قد هلكت فيلزم تطرق
الخلف الى لفظ الكل اجاب المخالف بان الهلاك عبارة عن خروج الشيء عن كونه منتفعا به واذا تفرقت اجزاء
السموات والارض فقد خرجت عن كونها منتفعا بها فيلزم هذا التفسير صدق قولنا انها هلكت
وابواب السموات اذا تفرقت وان خرجت عن كونها منتفعا بها بسبب التفريق لكن الاجزاء ما خرجت
عن الانتفاع لانها حينئذ يكون صالحة لان يركب منها السموات والعناصر ولان يستدل بها على الصانع
فلا يصدق على الاجزاء انها هلكت فيلزم الخلف ومنها قوله تعالى هو الاول والآخر فقوله هو الاول
معناه انه كان موجودا في الازل وما كان معه غيره فكذا الكون معنى قوله والآخر هو انه يبقى في الابد ومعه
انه لا يكون معه غيره وهذا يقتضي انه تعالى يعدم جميع المخلوقات حتى يتحقق كونه آخرا لها ثم يعيدها

مع اخرى استحق صدق الايات الدالة على الثواب والعقاب لا آخر لهما ومنها قوله تعالى هو الذي
يبدأ الخلق ثم يعيده وانه يتناول جميع المخلوقات والآخر قوله تعيده بما بدأه اليه ثم ان الاعادة لا تعقل
الا بعد الفنا الافنا وتاتيهن تركيبه تخريب العالم الاصغر وهو الانسان والمراد من تخريبه هو الموت فنقول
لا شك بان هذا الجسد يموت ومن قال ان الله هو هذا الجسد قال ان الانسان يموت ومن قال انه شيء غيره
قال لا يموت بل ينقطع تعلقه الان عنه بسبب بطلان استعداده فذلك الانقطاع هو الموت
والقائلون بهذا منهم من قال انه جسم نوراني داخل البدن فاذا فسد البدن صعد ذلك الجسم الى عالم
الملائكة ان كان من السعداء والى الهاوية في الظلمات ان كان من الاشقياء ومنهم من قال انه جوهر مجرد وهو مذهب
الحكماء وقد عرفت تفصيل القولين وما التمس انه كيف يعدم العالم الكبير بعد تخريبه والمعتمد فيه انه تعالى
عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات فكل ما يحاله قادرا على خلق اعاده دان ان يرجع الى العمال مقابلها الثواب
والعقاب الى المطيع والعاصي وان شك في تفاصيل تلك الاعمال ملائكة معرفتها الا من انقلب في ابعد
انه كيف يعيد العالم الصغير بعد تخريبه وهذا هو القول بالمعاد البدني وقد ذكرنا تفصيل ذلك

المسلم التاسع وزن الاعمال حق الاعمال

اعلم ان الاختلاف في هذا المسلم
بلغني ... الاول هو ان الله تعالى يحدث صحائف الاعمال فيما بعده من الاعمال فتعرف
تلك الصحائف حتى يصير مقادير معلومة للعبد فيظهر له اما التفضل في الثواب او العدل في العقاب وهذا
هو الذي يختاره الاول انه تعالى يظهرها برجحان في كفة الميزان على حسب مقادير الاعمال في الخير والشر
بلا توسيط وزن الصحائف الاحتمال الثاني هو انه تعالى يطلع النفس بعد تخلصها عن البدن على كشف
اشياء ما كانت مكشوفة له قبل ذلك لان العلائق الجسمانية كانت مانعة من جملة ما ينكشف للنفس
تاثير جزاء اعمال يتقربها على حاليها وابعادها منه فانه تعالى يوقف العبد في لحظة على مقادير الاعمال
بالاضافة الى تاثيراتها في التقريب والتبعيد فهذا هو المراد بوزن الاعمال وقد قيل الغرض من الميزان
بيان نتيجة ترجيحه عن النقصان وميزان كل شيء يليق به فالشيء ميزان الاثقال القبان وميزان الحركات
الافلاك والاوقات هو الاضطراب وميزان الشعر العروض فحقيقة الميزان موجودة في جميع ذلك وهو
شيء يعرف الزيادة من النقصان فانه تعالى اعلم كيف يقومه بقوة جسمانية او يعرف للعبد ما هو المقصود
من الميزان فالعقول واسع والعمد توقيف وبعث

وكذلك انطاق الجوارح القول في

اعلم انه قد ورد النص الصريح في انه تعالى يخلق في جوارح العبد نطقا حتى تشهد على العبد باعماله عند ذلك
اعاذنا الله منه قال الله تعالى اليوم نختم على افواههم وتكلمنا ايديهم الاية فانطاق هذه الجوارح ممكن بالنسبة
الى قدرة الله لانا بينا ان البنية ليست شرطا للحيوة الحيوة فيمكن خلق الحيوة والكلام في الجوارح واذا كان
ذلك

ذلك ممكنا وقد اخبر الصادق عنه وجب القول بوقوعه وكذا القول في الحوض اذ لا امتناع في وجوده كما انه
لا امتناع في وجود الجنة والنار وبكل من اقر بنفيه السوء واعترف بصحة ما ظهر من الانبياء من الخوارق
لزمه التصديق لا محالة بصحة جميع ما الحوض وكذا القول في الصراط فانه ممكن قطعا اذ لا استحالة المشي
على الهواء لا يستحيل المرور على الصراط والصادق قد اخبر عنه وجب القول بوقوعه وكذلك الحساب
فان الحق تعالى عالم بجميع متفرعات المقادير وتعريفها وما من انسان الا وله اعمال نافعة وضارة لا يعرف
مقدارها فاذا جمع مبلغها كان حسابه ولا يعجز ان يبين قدرة الله ان يكشف للعالمين في لمحة من حساب
اعمالهم ومبلغ اثارها فانه اشرع الحاسبين وكذلك يجب التصديق بصحة ما ورد في نقل الحسنات
من الظالم الى المظلوم ويكون المنقول ثواب الطاعة لا نفس الطاعة لكن لما كان الطاعة نزاد لثوابها
عبر عن نقل مقصودها بنقل الطاعة وحسنه وذلك شايع في التجوز والاستعارة فان قيل
الطاعة وثوابها عرض فكيف يمكن انتقالها ملنا اعني ثواب الطاعة اثر الطاعة في القلب فان
للطاعات تاثيرا في القلب بالتنوير وللمعاصي تاثير بالاظلام والتبعيد فان قيل
ليس هذا نقلا حقيقيا بل حاصله يرجع الى ابطال النفوس قلب الظالم وصدوث نور في قلب المظلوم
وكذا القول في المظلمة ملنا اسم النقل قد يطلق على هذا الجنس على سبيل الاستعارة كما يقال انتقل
الظل من موضع كذا واتصل نور الشمس والسراج من الحائط الى الارض وكما يقال نقلت الولاية
والخلافة من فلان الى فلان واعلم ان هذا النقل انما يقع الى ما شاء عنه جريان الظلم لكنه انما يكشف
للعبد في الاخرة والله اعلم

المسلم الثامن ثواب اهل الجنة وعقاب اهل النار دائم الى ابد الابدين

اطبق جمهور الامة على ان ثواب اهل الجنة وعقاب اهل النار لا نهاية لها بمعنى انه
لا آخر لهما ومن الناس من قال صدور الحوادث الى لا نهاية لها ولا ينقطع لاستحالة في الوجود محال ثم منهم
من قال لا بد من انقطاع تلك الحوادث الى سكون وفناء يحصل اللذة لاصحاب الجنة ويحصل الالم لاصحاب
النار وكون ذلك محل العذاب والعذاب الانقطاع ومنهم من صرح بالانقطاع فقال لا بد من انقطاع نعيم اهل
الجنة ونكال اهل النار وهو اختيار جهم بن صفوان محتجا ان دوام كل ذلك في الثواب والعقاب
محال والصادق قد اخبر عنه فوجب القول بالدوام لما المحال ... الاول فلان وجود اهل
الثواب ووجود اهل العقاب ممكن بالاتفاق فلو لم يكن دوامها ممكنا لزم انتقال الشيء من
الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال واما ان الصادق قد اخبر عن الدوام فذلك ظاهر
من الايات والاخبار اصحو الكلام لمن رجع واقام الدلالة على دوام
الثواب والعقاب فشرع في تقرير شبهة الخصم ووجهها هو ان قال ان هذا الامر لا يتم الا ان يحمل على انه تعالى سماه وغيره

عندا وانتهاآ الثواب والطاعه والاول بى ان تفسد السال وانما قلنا بان احد هذين الامرين لازم وذلك لان الحال لا تخلو اما ان يكون الله تعالى عالما بعدد انفاسهم وكمية احوالهم في حركاتهم وسكناتهم او لا يكون فان لم يكن عالما بذلك يلزم احد الامرين وان كان عالما يلزم ان يكون تلك الاعداد منقطعة متناهية لانها لو لم تكن متناهية يلزم ان يكون الله عالما بكل تلك الاعداد الغير المتناهيه لكن العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم فيلزم ان تحصل فيه ذاته كثرة لا نهاية لها وهو محال واذا كان ذلك كذلك ثبت انه لا بد من انتهائها وهو احد الامرين فيصح المدعى

والجواب انه تعالى الى اخره

نقول هذا الكلام بتمامه مبني على انه تعالى لو علم بانه اذا كان عالما بها يلزم ان تكون متناهية بل يحتمل ان تكون عالما بذلك فانا بينا انها غير متناهية ولو ان الله تعالى يعلمها متناهية لكنه انما يلزم في حقه وهو محال قوله يلزم منه حصول الكثرة الغير المتناهية في ذاته قلنا الدليل ثبت بالدليل على امتناع الكثرة في ذاته انما في صفاته واضافاته فلا

المسئلة التاسعة العمل لا يكون علة لاستحقاق الثواب الى اخرها

اعلم ان مذاهب جمهور اصحابنا ان العبد لا يستحق بطاعته الثواب ولا بالمعصية العقاب وانه ليس لاحد حق عليه اصلا بل ان اعطى الثواب فبفضله وان عاقب فبعدله وذهب جمهور المعتزلة الى ان الطاعة علة لاستحقاق الثواب بناء على فاسد اصولهم من ان العبد موجد لافعال نفسه وانه يجب على الله اعطاء الثواب والكعبي منهم يعتقد ان اعطاء الثواب تفضل وانه يكفي في حسن تكليف الله تعالى اياه سوابق نعمه لنا الوجوه المذكورة في الكتاب اما الاول فتقريره هو ان يقول لو وجب على الله اعطاء ثواب الطاعه يلزم احد الامرين وهو اما خلف في التغيير او كونه تعالى مستكملا بالغير او كونه موجبا بالذات والامر باسرها باطلة فوجب القول بامتناع الوجوب على الله تعالى وانما قلنا ذلك وذلك لانه على تقدير الوجوب فالحال لا تخلو الا ان يكون قادرا على ترك الاعطاء او لم يكن فان كان قادرا على الترك فبتقدير الترك لا تخلو اما ان يصير مستحقا للذم او لم يصر فان لم يصر مستحقا للذم لم يتحقق معنى الوجوب فيلزم خلاف الوجوب على تقدير الوجوب وهو احد الامور وان صار مستحقا للذم يلزم ان يكون ناقصا بذاته مستكملا بسبب ذلك الفعل الذي يفعله وهو احد الامور واما ان لم يكن قادرا على الترك لزم ان لا يكون فاعلا بالاختيار بل يكون موجبا بالذات وهو احد الامور فيصح المدعى الى اخره

الثاني ان نعم الله تعالى على العبد غير متناهية الى اخره

هذا هو الوجه الثاني في بيان صحة مذهبنا وتقريره ان يقول احد الامرين لازم وهو اما ان لا يكون نعم الله موجبة للشكر او لا يكون العمل علة لوجوب الثواب والاول منتف بالاجماع فتعين الثاني وهو المطلوب وانما قلنا ان احد الامرين لازم وذلك لان نعم الله تعالى على العبد لا تخلو اما ان تكون
هذين لم

موضبه

موجبة للشكر او لم تكن فان لم تكن موجبة للشكر يلزم احد ذينك الامرين وان كانت موجبة للشكر ولا شك ان شكر نعمه هو الاشتغال بعبوديته وطاعته ولما كانت الطاعة في مقابلة النعمة يستحيل ان يكون ايضا علة لوجوب الثواب ضرورة ان اداء الواجب لا يوجب شيئا الا في مقابلة المدعى

الثالث الى اخره

قد ثبت في مسئلة خلق الاعمال ان فعل العبد يتعين بالداعي والقدرة وان مجموع القدرة والداعية من الله تعالى فيلزم ان يكون افعال العبد واقعة بتقدير الله تعالى ضرورة ان الفاعل للسبب فاعل للمسبب فعل الله تعالى لا يوجب شيئا على الله تعالى فهذا تقرير الوجوه المذكورة في الكتاب واعلم بان المعتزلة احتجوا على صحة مذهبهم بآيات منها قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون جزاء بما كانوا يكسبون فنعم اجر العاملين من عمل صالحا فلنفسه اي يستحق الثواب بسبب عمله والآيات كذلك الى غير ذلك والجواب ان العمل عندنا علة جعلية موقوفة لحصول الثواب لا انه علة موجبة له وهذا القدر يكفي في اطلاق اسم الجزاء على الثواب

المسئلة العاشرة والتاسعة في بيان ان الوعيد الوارد في الكتب الالهية الى اخرها

اعلم ان العقلاء اختلفوا في الآيات الواردة في باب الوعيد على اقوال ثلث الاول ان هذه الآيات وردت لتخويف الناس ليعفوا عن المعصية فاما العذاب فلا يوجد اصلا لا في المؤمن ولا في حق الكافر وهو قول الشيعة ذهبوا اليه هو الكلام في المسئلة التي بعد هذه المسئلة وهي المسئلة الحادية عشر والقول الثالث قول من سلم ان المؤمن يعذب ايضا اذا كان عاصيا والقائلون بهذا القول اختلفوا فقال بعضهم ان الله قد يعفوا عن الفاسق ولا يخلده اصلا في النار بتقدير ان يعذبه وهذا هو قول اصحابنا وقال آخرون انه يعاقب الفاسق قطعا ويخلده في النار وهو اختيار المعتزلة وهذا البحث هو الذي ذكره في المسئلة الثانية عشر اذا عرفت تفصيل المذاهب فنحن نشير الى كل واحد من تلك الاقوال اما القول الاول فتقريره بالوجوه المذكورة في هذه المسئلة وهي ظاهرة فلا نشتغل بشرحها والجواب عنها من وجه واحد وهو انا لو جوزنا ذلك لارتفع الوثوق عن الشرائع ولم يمكن القطع بشيء من الظواهر وهو خلاف اجماع المسلمين ثم بتقدير التجويز فما ذكرتم مبني على الحسن والقبح العقليين وقد تقدم ذلك وايضا فانه مبني على ان للعبد مجال السؤال وهو فاسد لا يسئل عما يفعل وهم يسألون فكلما يفعله الله فهو حسن حتى انه لو ادخل العصاة الجنة وادخل المؤمنين النار كان له ذلك وله ان يكلف ما لا يطاق اذ لا يتصور منه الظلم فان الظلم تصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو لا يصادف ملكا لاحد حتى

وجه الدلالة على ما ان العفو البعض... انه اذا...

يكون يغفره فيه ظلما واما القول الثاني وهو القول المذكور في المسئلة الحادية عشر وهو ان العذاب مختص بالكافر فقد احتج المرجية على صحته بايات منها قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين دلت الآية على اختصاص الخزي بالكافرين ثم ان كل من دخل النار فقد حصل له الخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فلما لم يحصل الخزي الا للكفار وجب ان لا يحصل دخول النار الا لهم ومنها قوله تعالى انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى دلت الآية على ان ماهية العذاب مختصة بالكافرين من كذب موجب على ان لا يحصل فرد من افراد هذه الماهية لاحد سوى الكافرين ومنها قوله تعالى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء الآية اخبر بان كل فوج يدخلون النار فانهم يقولون قد جاءنا نذير ولكن كذبناه وهذا يقتضي ان كل من دخل النار كان مكذبا انبياء الله فيلزم ان من لم يكن كذلك لم يدخل النار ومنها قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى واما القول الثالث وهو الذي ذكر في المسئلة الثانية عشر وهو قول من سلم ان المؤمن يعذب اذا كان فاسقا وقد عرفت ان القائلين بهذا القول على طائفتين احدهما قالوا ان الله قد يعفو عن بعض الذنوب والذين يدخلهم النار من المؤمنين فلا بد ان يخرجهم منها وهو قول اهل السنة الطائفة الثانية الذين قالوا عذاب الفساق واهل الكبائر مؤبد وهذا هو مذهب المعتزلة وقد احتج اصحابنا على صحة مذهبهم بالوجوه المذكورة في الكتاب اما الاول فهو قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وجه التمسك به هو ان قوله تعالى لمن يشاء لا يمكن ان يتناول صاحب الكبيرة بعد التوبة ولا صاحب الصغيرة فوجب حمله على صاحب الكبيرة قبل التوبة اما انه لا يمكن حمله على الكبيرة بعد التوبة ولا على الصغيرة فلوجهين اما اولا فلان قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه لا يغفره تفضلا لانا اتفقنا على انه يغفره استحقاقا بانه اذا تاب عن الكفر وامن فانه يغفر له واذا كان قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه انه تعالى لا يغفر له تفضلا يكون قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء تفضلا حتى يتوارد النفي والاثبات على شيء واحد الا ترى انه اذا قيل فلان لا يتفضل بمائة ويعطي العشرة لمن

يستحقها

١٠٢

كان الكلام عبثا اما لو قال لا يتفضل بمائة ولكنه يتفضل بالعشرة كان منتظما ولما كان الغفران لصاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واجبا عند الخصم لا يمكن حمل الآية عليه فتعين حملها على صاحب الكبيرة قبل التوبة واما ثانيا فلانه تعالى علق الغفران على المشيئة والمعلق على المشيئة جائز الترك فلا يجوز ان يكون المراد صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة لان غفرانهما واجب عندكم فتعين ان يكون المراد غفران صاحب الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب واعلم ان كل واحد من الوجهين المذكورين ذكرناهما على سبيل الالزام عليهم فان عندهم يجب غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة اما اذا قلنا ان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء عام فيما عدا الشرك فانه يندرج فيه الصغيرة والكبيرة قبل التوبة ولا حاجة بنا الى الالزام ويحصل منه المطلوب

الثاني قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم الآية اعلم ان الآية صريحة في الباب الا ان لقائل ان يقول هذه الآية لا يمكن اجراؤها على الظاهر والا لزم ان يكون كل الذنوب مغفورة وانتم لا تقولون به ولانه لو كان المراد في الآية غفران الذنوب جميعا لما امر بعد هذه الآية بالتوبة لكنه قد امر بعد هذه الآية بالتوبة فعلم ان لا يكون المراد في الآية ما ذكرتم والجواب عن الاول نحن نقول الذنوب كلها مغفورة في حق العباد الذين هم المؤمنون في عرف القرآن وذلك لان صيغة يغفر صيغة المضارع وعندنا ان الله يخرج من النار من قال لا اله الا الله محمد رسول الله وعلى هذا التقدير فصاحب الكبيرة مغفور قطعا وعن الثاني ان عندنا التوبة واجبة وخوف العقاب قائم اما لا نقطع بازالة العقاب بالكلية بل نقول انما يعفو

الثالث قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم الآية هذا هو الدليل الثالث على صحة مذهبنا وتقريره هو ان قوله تعالى على ظلمهم يقتضي حصول الغفران حال كونهم ظالمين كما اذا قيل رأيت فلانا على الاكل فانه يدل على انه رآه حال كونه آكلا ومعلوم انه حال الاشتغال بالظلم لا يكون تائبا فيثبت حصول المغفرة لغير التائب على الاطلاق

الرابع هذا هو الوجه الرابع للاصحاب في المسئلة وهو ان المؤمن يستحق بايمانه وسائر طاعاته الثواب وتقريره ان نقول اهل الكبائر لا يمتنع ان يكون عقابه منقطعا وعلى التقدير يلزم حصول المطلوب انا قلنا ان احدهما لازم وذلك لان المؤمن قبل صدور المعصية منه كان من اهل الثواب اما عندنا فبحكم الوعد واما عندكم فبحكم الاستحقاق ثم اذا صدر منه المعصية فالحال لا يخلو اما ان استحق بعده بسبب المعصية عقابا او لا يستحق فان لم يستحق وجب ان لا يعاقب وهو اهل الامرين وان استحق العقاب فيكون اهل الثواب

يلزم ان لا يكون استحقاق العقاب محبطاً ومزيلاً لما كان يستحقه من الثواب على الطاعة سابقاً انه بقي
ويلزم من ذلك انقطاع العقاب وانما قلنا ان استحقاق العقاب لا يجوز ان يكون مزيلاً لاستحقاق
الثواب وذلك لانه لو كان مزيلاً لها فاما ان يزيل على وجه الموازنة او لا على وجه الموازنة ولا يسلم الاول لبطلان
من القسمين فلا سبيل الى القول بكونه مزيلاً وقبل ابطال كل واحد من القسمين لا بد من تفسير الموازنة واللاموازنة
اما الموازنة فهي ان الثواب اذا كان عشرة اجزاء مثلاً والعقاب الطارئ خمسة اجزاء فتسقط
بالخمسة ويبقى له من الثواب خمسة خالية عن المعارض والقول بالموازنة هو مذهب ابي هاشم واما اللاموازنة
فهي ان الطارئ يسقط السابق بتمامه ولا يسقط الطارئ البتة بل يبقى بحاله وهو مذهب ابي علي اذا عرفت هذا
فنقول اما ابطال القسم الاول وهو القول بالاحباط مع الموازنة فنقول لو فرضنا ان كل واحد من
السابق والطارئ مؤثراً في عدم الآخر فاما ان يكون معاً او على التعاقب وكلاهما ممتنع فيمتنع
القول بكون كل واحد منهما مؤثراً في عدم الآخر اما قلنا انه يستحيل حصول ذلك معاً لان المؤثر في
عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو حصل العدمان لحصل الوجودان حال حصول العدمين وهو محال
لان العلة واجبة الحصول عند حصول المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين هذا خلف
واما قلنا انه يستحيل حصول ذلك لا على سبيل التعاقب وذلك لانه يقتضي ان يعود المغلوب
بعد صيرورته مغلوباً غالباً وهو باطل فعلم ان القسم الاول باطل واما القسم الثاني وهو ابطال القول
بالاحباط مع القول بعدم الموازنة فهو باطل ايضاً لوجهين الاول انه يقتضي ان لا ينتفع المؤمن بشيء من طاعاته
اصلاً وذلك بان من اطاع الله تعالى طول عمره ثم شرب جرعة خمر يلزم ان يكون حاله كحال من
لم يعبد الله اصلاً على التسوية لان عقاب شرب هذه الجرعة قد اسقط ثواب جميع الطاعات
ومعلوم سقط البتة وذلك باطل بالضرورة والثاني قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره
الآية فعلم بانه لو صح القول بالاحباط فاما ان يكون مع الموازنة او لا مع الموازنة وثبت امتناع كل
واحد من القسمين فثبت امتناع القول بالاحباط وانما قلنا بانه يلزم منه القول بانقطاع
العقاب وذلك لانه اذا كان استحقاق الثواب واستحقاق العقاب باقيين لا بد من
وصول الثواب والعقاب اليه فاما ان يوصل اليه ثواب ايمانه في الجنة ثم ينقل الى النار
وهو باطل بالاجماع واما ان يوصل عقاب فسقه اليه في النار ثم ينقل الى الجنة وحينئذ
يلزم انقطاع العقاب وهو المطلوب فثبت ما ادعيناه من ان احداً ممن ذكرنا والامر [illegible] وانهم
لا يبقون بل يصير منهم مخرجاً ولنشتغل بحجة الخصم الى آخره [illegible]
الدلالة على صحة مذهبنا في هذه المسألة شرع في حجة الخصم وتقريرها [illegible] المعارضة

نعم ان

نعم ان الوعيد مثل قوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها الى غير ذلك من الآيات
والجواب من وجه الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو ما ذكر في الكتاب وتوضيحه انه لما تعارضت
آيات الوعد والوعيد فلا بد من صرف التأويل الى احداهما فصرفنا الى الوعيد [illegible] صرف الى
الوعيد لان العفو عن الوعيد مستحسن واهمال الوعد مستقبح فكان صرف التأويل الى الوعيد
اولى كيف وعمومات الوعد اكثر من عمومات الوعيد والترجيح بكثرة الادلة معتبر واما الجواب
عن الآية المذكورة على التفصيل فنقول الخلود في الآية بمعنى طول المكث لا بمعنى الدوام قال [illegible]
[illegible] مخلداً ويقال هذا وقف مخلد والمراد طول المكث لانه لو كان الخلود هو الدوام لما حسن تأكيده
بالتأبيد واحتج الخصم ايضاً بقوله ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم الى آخره
هذا هو الحجة الثالثة للخصم وتقريرها ان قوله تعالى [illegible] الفجار [illegible] ولفظ الفجار يتناول
للمؤمن والكافر ثم حكم بدوام اقامتهم فيها بقوله وما هم عنها بغائبين اي ليسوا خارجين منها اذ لو خرجوا
لكانوا غائبين عنها والجواب عنه من وجهين احدهما انا نقول لم لا يجوز ان [illegible] الكفار
[illegible] فلم يصدق [illegible] الفجار انهم غائبين عن النار [illegible] والجواب ما [illegible] في الكتاب
وتوضيحه [illegible] لفظ الفجار [illegible] كاملاً [illegible] وذلك هو الكافر [illegible]
[illegible] لفظ الفجار
[illegible] للتخصيص [illegible] لفظ الفجار [illegible] الكفار
[illegible] هذه الآية [illegible] الآيات [illegible] المسألة [illegible] الشفاعة
رسول الله [illegible] اعلم انه قيل في حد الشفاعة انها [illegible] في الكفرة
[illegible] على [illegible] وكثرة المواظبة على [illegible] وكثرة [illegible] بالصلاة عليه صلى الله عليه وسلم اذا عرفت هذا فاعلم
ان الامة بعد اتفاقهم على ثبوت الشفاعة اختلفوا في ان تأثيرها في ايصال زيادة الثواب
الى اهل الثواب او تأثيرها في اسقاط العقاب عن المؤمن الفاسق فذهب المعتزلة
ان تأثيرها في زيادة الثواب وعندنا تأثيرها في اسقاط العقاب لنا ما ذكر من الآيات منها
قوله تعالى في صفة الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين فذكر ذلك في موضع التهديد للكفار
فلو كان حال المسلم كذلك لم يبق لهذا التهديد فرق بين المؤمن والكافر فكان التخصيص
بالكافر عبثاً ومنها قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين [illegible] الآية
[illegible] به ان الله تعالى امر المصطفى عليه السلام بالاستغفار للمذنبين والفاسق مؤمن لانه تعالى [illegible]

مؤمناً حال ما قتل النفس بغير الحق ومنها قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى
فثبت أنه تعالى أمره بأن يستغفر للفاسق فإذا أتى عليه السلام بالاستغفار للفاسق فالظاهر أنه عليه
السلام يريد لا محالة شفاعته بل يقبلها وإذا ظهر أنه عليه السلام يريد ذلك فلا بد وأن يعطيه الله تعالى لقوله تعالى
ولسوف يعطيك ربك فترضى ومنها قوله تعالى في حق الملائكة ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وصاحب
الكبيرة مرتضى عند الله لأنه مرتضى بسبب إيمانه وإذا صدق أنه مرتضى بسبب إيمانه صدق أنه مرتضى فوجب ثبوت
الشفاعة له والحكم لا يعود به ومنها قوله عليه السلام شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي وهو صريح في الباب
واعلم أن دلائل المعتزلة إلى آخره
لما فرغ من إقامة الدلالة على إثبات الشفاعة
شرع في أجوبة الاستدلال بما تمسك به الخصم من الآيات الدالة على نفي الشفاعة ولا بد من الإشارة إلى الآيات
التي تمسك الخصم في هذه المسألة أولاً ثم تقرير ما ذكر من أجوبة الإجمال ثانياً أما الآيات
فمنها قوله تعالى واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً الآية التمسك به أنه لو أثرت الشفاعة
في إسقاط العقاب لكان قد أجزت نفس عن نفس ومنها قوله ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها
عدل صريح في الباب وكذلك قوله ولا هم ينصرون فإن الشفاعة نوع من النصرة ومنها قوله
من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فقوله ولا شفاعة يقتضي نفي جميع الشفاعات
لأنها نكرة في موضع النفي فتعم ومنها قوله تعالى ولا يشفعون إلا لمن ارتضى والفاسق ليس بمرتضى
فوجب نفي الشفاعة فوجب نفي الشفاعة في حقه الجواب هو أن دلائلكم في نفي الشفاعة عامة
ودلائلنا فيها صريح ودلائلنا في إثبات الشفاعة لا بد وأن يكون حاصلاً في الأشخاص والأوقات
فإنا لا نثبت الشفاعة في حق كل الأشخاص ولا نثبتها في جميع الأوقات فثبت أن دلائلنا خاصة
ودلائلهم عامة والخاص مقدم على العام المسألة الرابعة في الإيمان عبارة عن الاعتقاد
إلى آخرها اختلف المسلمون في حقيقة الإيمان وضبط المذاهب فيه هو أن نقول اتفقوا على أنه
إما أن يكون اسماً لعمل القلب أو لعمل الجوارح أو لمجموعهما فإن كان اسماً لعمل القلب ففيه مذهبان
الأول أنه اسم للمعرفة وهو قول الإمامية الثاني أنه اسم للتصديق والاعتقاد القلبي وهو
مذهبنا وإليه الإشارة في الكتاب وأما سائر أعمال الجوارح فهي خارجة عنه غاية ما في الباب أن تكون
الطاعات مؤكدة ومكملة وإن الإقرار باللسان علامة لحصول الإيمان القلبي وتحقيق لكن كان ذلك لأجل
أن يشار إلى ذلك لا لأنه داخل في حقيقة الإيمان وأما إن كان اسماً لعمل الجوارح فإما أن يكون اسماً للقول
وهو مذهب الكرامية فإنهم جعلوا الإيمان اسماً للتلفظ بكلمتي الشهادة وإما أن يكون اسماً لعمل
الجوارح وهو على قسمين أحدهما أن يجعل اسماً لفعل الواجبات والاجتناب عن المحظورات

فقط

فقط وهو مذهب أبي علي وأبي هاشم وثانيهما أن يجعل اسماً لفعل الطاعات سواء كانت فريضة
أو مندوبة وهو مذهب أبي الهذيل وعبد الجبار بن أحمد وأما إن كان اسماً للمجموع أعمال القلب
والجوارح فقالوا إن الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان وهو قول أكثر
السلف حجة أصحابنا الوجوه المذكورة في الكتاب الأول قوله تعالى إلا من أكره وقلبه مطمئن
بالإيمان الآية دلت على أن محل الإيمان عبارة عنه واعلم بأن هذه الآية نزلت في حق عمار بن ياسر
حيث أخذه المشركون وأكرهوا عليه حتى ذكر كلمة الكفر فقيل للرسول عليه السلام إن عماراً قد كفر فقال كلا
إن عماراً ملئ إيماناً من قرنه إلى قدمه واختلط الإيمان بلحمه ودمه فأتى عمار الرسول عليه السلام وهو يبكي فجعل
المصطفى يمسح عينيه ويقول ما لك إن عادوا لك فعد لهم بما قلت وهذه القصة تدل على أن الإيمان
ليس هو نفس القول والإقرار باللفظ بعد كلمة الإيمان رفعاً للإيمان وعلى أن التلفظ بالكلمة
عند الإكراه لا يقدح في كمال الإيمان لأنه عليه السلام وصف إيمان عمار بالأوصاف الدالة على حصول
كمال الإيمان له إلا أن فيها بحثاً وهو أن يقال إن قوله عليه السلام إن عماراً ملئ إيماناً إلى آخره
يدل على أن الإيمان ليس محله القلب فحسب بل محله جميع البدن ومن جملته اللسان فيدل على أن محل
الإيمان هو القلب وجه آخر قوله تعالى كتب في قلوبهم الإيمان وقوله تعالى قالت الأعراب
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم
الثاني أنه كلما ذكر الإيمان إلى آخره هذا هو العمدة في تقرير مذهب أصحابنا
وتقريره هو أنه تعالى كلما ذكر الإيمان عطف عليه الأعمال الصالحات مثل قوله تعالى إلا الذين آمنوا
وعملوا الصالحات وقوله إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآية وقوله وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآية
ولا شك أن العطف يوجب التغاير فيلزم أن يكون الأعمال الصالحة خارجة عن الإيمان وبهذا التقرير
يتبين المعتزلة محجوجاً فإن عنده الإيمان اسم للأعمال الثالث أنه أثبت الإيمان
مع الكبائر إلى آخره تقرير هذا الوجه هو أن يقال إنه تعالى شرط في الإيمان المصاحب للأمن
عدم الظلم الذي هو من الكبائر ولو كان الظلم أحد أجزاء اسم الإيمان لكان التقييد عبثاً فيلزم أن لا يكون
ترك الظلم الذي هو مختص بالجوارح داخلاً في الإيمان وكذلك قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص
الآية وذلك يدل على تحقق الإيمان مع صدور القتل الذي هو من الكبائر لأنه تعالى سماه مؤمناً حال
ما أوجب القصاص عليه وإيجاب القصاص عليه يدل على صدور القتل العمد العدوان أجابت المعتزلة
بأن القاتل كان مؤمناً قبل القتل فسماه الله مؤمناً بهذا التأويل وهو ضعيف في الظاهر وكذلك
قال تعالى وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى الآية فسماهم

مؤمن حال البغي والمعصية واعلم ان المعتزلة نازعونا في ظاهر اصحابنا في كون الايمان عبارة عن الاعتقاد دون ان في
الاعمال والخوارج يخرج اطلقه فيه وفيهما شئ الاول سبب اسئلة لكن لا يمكن دفعه وعرف هذا فاعلم
ان الوجه الاول يدل على المقام الاول واما الوجه الثاني والثالث فهما يدلان على المقام الاول بل عليها لظاهر على
المقام الثاني اصح المخالف الى القسم لما فرغ من اقامة الدلائل على صحة مذهبنا شرع
في شبهة الخصم وتقريرها وضعف لصدرها ما ذكره في الكتاب وتقريره هو ان الدين عبارة عن مجموع الاعمال الصالحة
ثم ان الدين الاسلام والاسلام ايمان يلزم منه ان يكون مجموع الاعمال ايمانا اما المقدمة الاولى وهي ان الدين
عبارة عن جميع الاعمال الصالحة فبيانها هو انه تعالى قال وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء
ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة فقوله تعالى وذلك دين القيمة اشارة الى كل ما تقدم
فيجب ان يكون كل ما تقدم دينا واما المقدمة الثانية وهي ان الدين هو الاسلام فيدل عليها قوله
تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما المقدمة الثالثة وهي ان الاسلام هو الايمان فيدل عليها
وجهان اما اولا فلانه لو كان غير الاسلام لما كان مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا
فلن يقبل منه واما ثانيا فلانه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فلو لم يكن معناهما واحدا لما حسن هذا الاستثناء وثانيهما قوله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم وثالثها ان قاطع الطريق يخزى لانه تعالى [illegible] بقوله تعالى
في صفتهم ولهم عذاب النار وكل من ادخل النار فقد اخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد
اخزيته فثبت ان قاطع الطريق يخزى فوجب ان لا يكون مؤمنا لان المؤمن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزي
الله النبي والذين امنوا معه والجواب عن الاول انا لا نقول لا يمكن حمل الآية على ظاهره وذلك دين
القيمة على جميع ما تقدم في الآية من ذكر الاعمال لوجهين اما اولا فلان لفظة ذلك لفظة الوحدان فلا يجري
على الامور الكثيرة واما ثانيا فلانه ملفوظ ذكره من الفاظ التذكير فلا يجوز اجراؤها على اقامة الصلوة
والزكوة لانها مؤنثان واذا ثبت هذا فلا بد لهم من ان يضمروا شيئا آخر وهو ان يقولوا ذلك الذي امرتم به
واذا كان سبيلكم [illegible] هذا الاضمار اولى بان نضمر شيئا آخر ونقول معنى ذلك ان ذلك الاخلاص وهو يمكن فيقوم
مخلصين دالا عليه واذا تعارض الاضماران فلا بد من الترجيح وهو معنا لان اضمارنا لا يؤدي الى تغيير اللفظ
واضمارهم يؤدي الى ذلك فما ذكرناه اولى ثم انا نعارضهم بقوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في
كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم ذلك الدين القيم فيلزمكم ان يكون عدة الشهور
من الدين سلمنا صحة ما ذكروه وسلمنا [illegible] هذه المعارضة لكنا نقول لا بد من التوفيق بين ما ذكرناه وبين ما ذكرتم
صونا للدليل عن الترك وطريق التوفيق هو ان نقول الايمان له اصل وله ثمرات فالاصل هو التصديق
القلبي واما الاعمال والاخلاق فكلها من ثمراته وقد يطلق اسم الشي على اصل ذلك الشي وكذلك قد يطلق
على

على ثمرات ذلك الشي فلفظ الايمان انما اطلق حيث اطلق على الاعمال لكونها من ثمرات الايمان فلا يلزم
كونها نفس الاعمال وهذا هو الجواب عن الشبهة الثانية من الكتاب وعن الشبهة الثالثة انا قلنا لم قلتم ان المراد من قوله
وما كان الله ليضيع ايمانكم الصلوة الى بيت المقدس ولم لا يجوز ان يكون المراد منه ~~فانه يدل~~ الحث بوجوب التصديق
بتلك الصلوة وعن الثالث انه معارض بالآيات والاخبار الدالة على كون الفاسق مؤمنا فانه يدخل الجنة
ومن جملة تلك الاخبار انه عليه السلام قرأ ولمن خاف مقام ربه جنتان فقال ابو الدرداء وان زنى وان سرق
يا رسول الله قال عليه السلام وان رغم انف ابي الدرداء اختلف العلماء في ان الاعمال
داخلة تحت اسم الايمان ام لا قوله لما فرغ المصنف عن تحقيق الايمان شرع في البحث
عن تفاريع الايمان فقد عرفت ان القائلين بان الاعمال داخلة تحت الايمان هم السلف وجمهور المعتزلة اما
السلف فمنهم من قال بعدم خروج الفاسق من الايمان بسبب فسقه وهو [illegible] مع المطلق فقول السلف
عليه [illegible] المصنف فيتمسك [illegible] وهذا في غاية الضعف فان حقيقة قولهم الايمان عنده اذا كان عبارة
عن مجموع الاقرار باللسان والتصديق بالقلب والعمل بالاركان ولا شك ان المجموع المركب من امور اذا انتفى
واحد منها لا بد وان ينتفي ذلك المجموع فاذا كان العمل على زعمهم داخلا في حقيقة الايمان فلا بد من انتفائه
عن الفاسق انتفاء الايمان عنه فكان القول بكون الايمان عبارة عن مجموع الامور الثلثة المذكورة والحكم
بعدم خروج الفاسق عن الايمان في غاية الضعف واعلم ان الظاهر ان السلف مع قولهم بانه [illegible] على الفاسق
بخروجه عن الايمان لكن لا يلزم من عدم حكمهم بالخروج عن الايمان الحكم بعدم خروجه عن الايمان بل هو الايمان
انه ما حكم الا بالخروج عن الايمان ولا بالا خروج عنه وان كان يلزم من قوله الايمان عبارة عن مجموع الامور
الثلثة المذكورة الحكم بالخروج عن الايمان ~~الحكم بعدم [illegible] الايمان بل [illegible] انه ما حكم الا بالخروج~~
عن الايمان بسبب الفسق لكن ضمنا لا صريحا فلا يلزم من عدم حكمه عليه بالخروج عن الايمان صريحا
محذوف اصلا فان واما المعتزلة فقد طردوا القياس وذلك لانه لما كان العمل عندهم داخلا في حقيقة
الايمان لزمهم طرد القياس والحكم بخروج الفاسق عن الايمان ثم القائلون بخروج الفاسق عن الايمان
اختلفوا ايضا فمنهم من قال انه كافر وهم الخوارج ومنهم من قال انه كافر نعمة وهم الزيدية
ومنهم من قال انه منافق وهو الحسن البصري ومنهم من قال انه لا مؤمن ولا كافر بل له منزلة بين
المنزلتين والحق انه مؤمن اما من حيث النقل فلما ذكرنا من الآيات الدالة على الايمان بقي مع المعاصي
واما من حيث العقل فهو ان العرف [illegible] اتصف بالايمان كان الانسان [illegible] اتصف بالسواد والفاسق
فتصف بالايمان لان الايمان هو التصديق على ما مر والفاسق متصف به واما الخوارج فقد تمسكوا لان الايمان هو
بامور الاول ما ذكره في الكتاب وهو قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون

والاصلاح بالآية هو انها عامة فيدخل فيها الفاسق وبانه تعالى علق كفرهم بانهم لم يحكموا بما انزل الله وذلك
يقتضي ان كل من لم يحكم بما انزل الله فهو كافر والفاسق [illegible] قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
ثم قال ومن كفر فان الله غني عن العالمين والثالث قوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر والرابع
قوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا والجواب عن الاول ان صيغة
من للعموم والذي يدل على ان صيغة من ليست للعموم هو انه يصح ادخال لفظ الكل والبعض عليها ولو كانت
للعموم لكان ادخال لفظ الكل عليها تكرارا وادخال لفظ البعض عليها نقضا سلمناه لكن قوله بما انزل الله
اما ان يكون المراد به ومن لم يحكم بشيء مما انزل الله او المراد به كل ما انزل الله فان كان الاول فنحن نقول بموجبه
لان من لم يحكم بشيء مما انزل الله فهو كافر والفاسق ليس كذلك وان كان الثاني فليس في الاية دليل عليه سلمنا العموم في الحكم
والمحكوم به لكنا نخصصه بما قبل الاية وهو قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون
الذين اسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار ثم قال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
فيرجع الى المنزل الذي ذكره قبله وليس ذلك الا التورية والذين وجب عليهم الحكم به هم اليهود خاصة وعن
الثاني ان قوله ومن كفر يحتمل ان يكون المراد منه ومن انكر وجوب الحج التي اوجبها الله عليه فقد كفر وذلك
لا نزاع فيه وعن الثالث والرابع هو ان ما ذكرنا من الكفر محمول على باب الارشاد فلا يصح معارضا لما ذكرناه
والله اعلم   المسألة السادسة كان عبد الله بن مسعود الى اخرها   اعلم ان الاستثناء
في الايمان صحيح عند علماء الصحابة والتابعين واكثر السلف وهو اختيار الشافعي رضي الله عنه وانكر ابو حنيفة رحمه الله
صحته والعلماء قالوا في تصحيحه وجوها اربعة ثلثة منها مذكورة في الكتاب الاول ان محل الاستثناء لا
الشك بل التبرك والتادب بذكر الله في كل حال واحالة الامور الى مشية الله ثم انه تعالى علمنا ذلك
فيما لا شك فيه بل قال لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم الاية وقد كان الله عالما
بانه يدخلون لا محالة وانه شاء ولكن المقصود تعليمه ذلك فتادب المصطفى صلى الله عليه وسلم في كل
ما كان يخبر عنه معلوما كان او مشكوكا حتى قال لما دخل المقابر السلام عليكم اهل دار قوم مومنين
وانا ان شاء الله بكم لاحقون بهم واللحوق بهم غير مشكوك فيه الثاني ان مقتضى الادب ذلك الثالث ان
ان يكون مستندا الى الشك لكن لا في الحال بل في خوف العاقبة فانه لا يدري الثبوت عليه الى الايمان
عند الموت ام لا اذ الايمان المنتفع به هو الايمان حال الموت المقتضي به الرابع ان لا يكون
الاستثناء مستندا الى الشك من حيث ان الايمان عبارة عن مجموع الامور الثلثة عند الشافعي رحمه الله
فيكون الشك في حصول العمل على الوجه المشروع والمقبول عند الله شكا في ماهية الايمان
ضرورة ان الشك في حصول احد اجزاء المركب شك في حصول ذلك المركب فثبت انه يصح الشك في حصول
الايمان

الايمان بناء على ما ذكره في تفسير الايمان ولا عند ابي حنيفة رحمه الله لانه لما كان الايمان عبارة عن الاعتقاد مجرد
الجازم [illegible] العمل [illegible] لوقوع الشك في الايمان فظهر انه ليس بين الامامين نزاع الا في اللفظ الرابع
ان لا يكون الاستثناء مستندا الى الشك بل يكون الغرض منه الاحتراز عن الجزم بطهارة حاله وعن تزكية النفس
قال تعالى فلا تزكوا انفسكم وهذا الوجه غير مذكور في الكتاب   المسألة السابعة [illegible] الانسان
اذا صدر منه فعل او ترك الى اخرها   اعلم ان المومن [illegible] هذه المسألة بيان حقيقة التوبة
فانه اذا اراد ان يبين وجوب التوبة على العبد قدم عليه ما هو بيان حقيقة التوبة وتحقيق الكلام في التوبة
هو ان حال كل عاقل اذا ترك بصيرة الانسان فانه قبل صدور الفعل او الترك عنه لا بد وان يحصل في قلبه اولا
العلم بكون الفعل نافعا او لذيذا والعلم بكونه ضارا مولما ثم ينبعث من العلم بكونه نافعا الميل الى مباشرته
ومن العلم بكونه ضارا الميل الى تركه اذا عرفت هذه القاعدة فاعلم ان التوبة [illegible] الانسان اذا حصل له معرفة بضرر
المعاصي والذنوب في الاخرة وبكونها حجابا بينه وبين محبوبه يترتب عليه نوع من ذلك الفعل انكار ثم ان تلك
التوبة تنقسم الى ثلثة احدها الندم على ما صدر عنه من المعاصي في الزمان الماضي والثاني تركه في الحال والثالث
العزم على الترك في الزمان المستقبل فهذا هو بيان حقيقة التوبة واعلم ان هذا قريب مما ذكره الشيخ حجة الاسلام
قدس الله روحه في بيان حقيقة التوبة في كتاب الاحياء وكانه قد استفاد من كلامه ولنذكر هنا عبارة الشيخ
حجة الاسلام في حد التوبة تبركا قال حقيقة التوبة عبارة عن مجموع امور ثلثة مترتبة علم وحال
وعزم اما العلم فهو معرفة ضرر الذنوب وكونها حجابا بينه وبين محبوبه فاذا استولت هذه المعرفة
اوجب انبعاث حالة الندم وهي تألم القلب وتوجعه بسبب فعل اخرج من محبوباته [illegible]
ثم ينبعث من ذلك التألم ارادة وقصد الى فعل له تعلق بالماضي وهو تلافي ما فات بالجبر والقضاء
ان كان قابلا للجبر وبالحال وهو ترك ما كان ملابسا في الحال وبالاستقبال وهو العزم
على ان لا يعود اليه ابدا وقد يطلق اسم التوبة على الندم لانه اعظم اركان التوبة ويجعل
المعرفة كالاصل والترك كالثمرة وبهذا الاعتبار قال صلى الله عليه وسلم الندم توبة وهو كقوله عليه السلام الحج عرفة
المسألة الثامنة التوبة واجبة على العبد الى اخرها   لما بين حقيقة التوبة
شرع في اثبات مطالب ثلثة احدها بيان وجوبها على العبد والثاني بيان كونها مقبولة عند الله والثالث
بيان عدم وجوبها على الله سبحانه وتعالى اما المطلب الاول وهو اثبات وجوبها على العبد فيدل عليه
النقل والعقل اما النقل فقوله تعالى توبوا الى الله [illegible] فظاهر الاية الامر بالتوبة لجميع الاشخاص
في جميع الاحوال وظاهر الامر للوجوب لان تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري
ولقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم والعاصي يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الاية

مطلب نقله من احياء الغزالي

فيكون تاركاً للأمور مستحقاً للعقاب ولا نعني بقولنا الأمر للوجوب إلا ذلك وأما الجهل
فلأنه ليس في الوجود أذى للإنسان من شهوته التي هي جند الشيطان في إغوائه فيغلب على عقله الذي
هو سبيل الملك إلى الإرشاد فكان الرجوع عما يسوق إليه غلبة الشهوات ضرورياً في صحته وهذا هو
المراد بالرجوع والتوبة بل لفقد التوبة وإنه على الدوام وفي كل حال لأن كل بشر لا يخلو عن معصية
بالجوارح إذ لم يخل الأنبياء عنه كما في القرآن فإن خلا عن بعض الأحوال عنه فلا يخلو عن هم الذنوب
بالقلب فإن خلا عنه فلا يخلو عن الوساوس الشيطانية بإيراد الخواطر المذهلة عن ذكر الله فإن خلا
عنه فلا يخلو عن قصور في العلم بالله وصفاته وأفعاله وكل ذلك نقص وله أسباب وترك أسبابه بالتشاغل
بأضداده رجوع عن طريق إلى ضده ولا معنى للتوبة إلا الرجوع فعلم أنه لا يتصور خلو الآدمي عن هذا النقص
وإنما يتفاوتون في المقادير ولهذا قال عليه السلام إنه ليغان على قلبي وإني لأستغفر الله في اليوم والليلة
سبعين مرة وأما المطلب الثاني فهو إثبات كونها مقبولة فاعلم أن التوبة إذا استجمعت شرائطها كانت
مقبولة لا محالة لأن القلب السليم مقبول عند الله ومتنعم في الآخرة [illegible] كل مولود يولد على الفطرة
وإنما تفوته السلامة بكدورات الذنوب ونار الندم تمحو تلك الكدورات كنور النهار يمحو ظلمة الليل
والذي يدل على كونها مقبولة أجمع الشرائع قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة [illegible] من مغربها
والطالب وقوله التائب وقال عليه السلام إن العبد ليذنب الذنب فيدخل به الجنة قيل كيف ذلك
يا رسول الله قال يكون نصب عينيه تائباً فاراً منه حتى يدخل الجنة وقيل قال تعالى [illegible]
[illegible] أنهم إن تابوا قبلت توبتهم وحجبت الصدقة إن الذي وضعت عليهم عدل عن [illegible] وأما
المطلوب الثالث وهو بيان أن التوبة غير واجبة على الله عقلاً فاعلم أن مذهبنا أنه لا يجب على الله
شيء أصلاً وذهبت المعتزلة إلى أن قبول التوبة واجب على الله وقوم منهم يوجبون اللطف
والعوض والثواب والبغداديون خاصة يوجبون العقاب ويوجبون الأصلح في الدنيا
وحجتنا أن الحكم لا يثبت إلا بالشرع والحاكم هو الشرع فلا يجب شيء ولأن اللطف هو الذي
يفيد ترجيح الداعية بحيث ينتهي إلى حد الإلجاء في الداعية أو يفعل إلى هذا الحد فهو ممكن والله تعالى قادر
على إيجاد تلك الداعية المنتهية إلى ذلك الحد وخير تلك الوسائط وأما قبول التوبة على مذهب
الخلاف فالأمر فيه ظاهر على ما ذكره فلا نشتغل بشرح ذلك
المتن الرابع عشر
قال الأكثرون التوبة عن بعض المعاصي مع الإصرار على البعض صحيحة إلى آخرها
اختلفوا في صحة التوبة عن بعض الذنوب مع الإصرار على البعض الآخر فالجمهور من العلماء على
أنه صحيح وزعم بعضهم أنه غير صحيح وهو اختيار أبي هاشم حجة الجمهور وجهان الأول أنهم

النوم توبة والبر [illegible] ما لم يشترط التوبة به عن كل ذنب فوجب أن لا يكون شرطاً الثاني ما ذكره في الكتاب وهو
أن اليهودي إذا غصب شيئاً ثم تاب عن الكفر ورجع إلى الإسلام مع إصراره على الغصب كان بالاتفاق
توبته عن الكفر صحيحة وذلك يدل على تصور التوبة عن بعض الذنوب دون البعض
حجة أبي هاشم إلى آخرها لما فرغ من تقرير ما هو الحق عند الجمهور شرع في حجة أبي هاشم وهو أنه لو
تاب عن شرب الخمر مثلاً فإما أن يتوب لكون ذلك معصية وقبيحاً أو يتوب لا لذلك بل لشيء
آخر فإن كان الأول وهو أنه إنما تاب عن شرب الخمر لقبحه ولكونه معصية والحال أن ذلك موجود في جميع المعاصي
فيجب أن لا يندم على الزنا ولو جاز ذلك لجاز أن يتوب عن شرب الخمر من أجل التوبة دون الآخر وإن كان
الثاني وهو أنه إنما تاب عن شرب الخمر لا لكونه معصية وقبيحاً بل لأمر آخر فهذا لا يكون توبة المتن
الجواب إلى آخرها وتقريره أن يقال إنه لا يمتنع أن يتوب عن شرب الخمر لخصوصية تلك المعصية لقبحها
وهذه الخصوصية غير موجودة في معصية أخرى وهذا كما أن الإنسان قد يشتهي الطعام لا لعموم كونه طعاماً
بل لخصوصية ذلك الطعام فكذلك قد يتقبح الإنسان عن معصية لخصوصية تلك المعصية ولقبحها وهذه الخصوصية
~~غير موجودة في معصية أخرى وهذا كما أن الإنسان قد يشتهي الطعام لا لعموم كونه طعاماً بل لخصوصية ذلك الطعام~~
~~فكذلك قد يتقبح الإنسان عن معصية لخصوصية تلك المعصية~~ لا لنفس كونها معصية ولما شرب الخمر الذي
الذنب دون الآخر فمعنى أنا لا نسلم التوبة عن بعض الذنوب دون البعض لأنها متماثلة في خوف الشهوة ودفع
النوع [illegible] نعم يجوز أن يتوب عن الخمر دون الزنا لكثرة مفسدته دون العلماء للتفاوت في القبح
السخط منها [illegible] ولم يكن تائباً عنه لما يترتب عليه إلا في تلك المعصية ولما
في غلبة الشهوة حتى يقصد التوبة عن البعض دون البعض المتن الخامس عشر اختار أنا لا نكفر
أحداً من أهل القبلة إلى آخرها اعلم أنا جعلنا الشروع في شرح المتن بذكر بحث مهم
وهو أن العلماء اختلفوا في حقيقة الكفر فعند أنه هو إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به وهذا أعلى باطل
طرداً وعكساً أما الطرد فلأن أصحابنا اختلفوا في كثير من الصفات ولا نعرف أن الحق في كل مسألة منها واحد
والباقي لا يكون جاهلاً بصفات الله فيلزم منه تكفير أصحابنا وأما العكس فهو أن إنكار نبوته
عليه السلام وإنكار كون القرآن معجزاً وإنكار ما علم من ديننا بالضرورة كل ذلك كفر وكذلك قتل الرسول
والاستخفاف به والاستخفاف بالقرآن ولبس الغيار وشد الزنار عند الاختيار كل ذلك كفر
بالإجماع مع أن شيئاً منها ليس بجهل بالله والحق في تعريفه ما ذكره الشيخ حجة الإسلام فقال الكفر
وهو أنه عبارة عن تكذيب الرسول في شيء مما جاء به والإيمان بتصديقه في كل ما جاء به وأما العلم
والمعرفة بالفروع ودلالته على التكذيب إذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في أنا هل نكفر أحداً من أهل

البتة عند مخالفيه لقوله ام لا كما قال الشيخ الاشعري رحمه الله في بعض كتبه اختلف المسلمون
بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرا بعضهم من بعض فصاروا فرقا متباينين
الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابه ومن الاصحاب من كفر المخالفين
وقد احتج المصنف رحمه الله على عدم جواز تكفيرهم بالنص والمعقول اما النص
فهو الخبر المذكور في الكتاب وهو صحيح في الباب واما ما ذكره من المعقول فهو ان
بعض المسائل التي اختلف اهل القبلة فيها مثل ان الله تعالى عالم بذاته او بالعلم وانه متحيز
ام لا وانه مرئي ام لا وانه موجد لافعال نفسه ام لا الى غير ذلك لو كانت معرفة الحق في تلك
المسائل شرطا في صحة الدين او لم تكن والاول باطل اذ لو كانت شرطا لكان يجب على المصطفى
صلوات الله عليه ان يطالبهم بهذه المسائل ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها فلما لم يطالبهم بها
الا شاذا نادرا ولم يجر حديث شيء من هذه المسائل في زمانه صلى الله عليه ولا في زمان الصحابة والتابعين
علمنا انه لا يتوقف صحة الاسلام على معرفة هذه الاصول واذا كان كذلك لم يكن الخطأ في هذه المسائل قادحا
في حقيقة الاسلام وذلك يقتضي الامتناع من تكفير مخالف الحق من اهل القبلة فان قيل لا نسلم انه
صلى الله عليه ما كان يطالبهم بمعرفة الحق في هذه المسائل لانا نعلم بالضرورة انه كان يكلفهم بمعرفة ما في كتاب
الله وسنة رسوله صلى الله عليه ثم انهما يشتملان على هذه المسائل لتمسك كل واحد منهم بهما في صحة
مذهبه سلمنا انه صلى الله عليه ما كان يباحثهم في مثل ذلك لكن هذا لا يدل على عدم توقف صحة الدين
عليه لاحتمال انه ما كان يباحثهم في حدوث العالم واثبات الصانع القادر وبيان كونه عالما بكل المعلومات
ودلالة المعجزة على الصدق مع ان الاسلام لا يصح الا بهذه الاصول وانكار شيء منها كفر قلنا عن الاول قوله انا نعلم
بالضرورة انه صلى الله عليه اذا جاء الاعرابي ولقن بالشهادتين فانه صلى الله عليه كان يحكم باسلامه ولو كان
معرفة هذه المسائل شرطا في صحة الايمان لما جاز الحكم بالاسلام الا بعد ان يرشده الى الحق في هذه (لكان)
المسائل وعن الثاني بان الفرق بين الامرين ظاهر وهو ان ادلة تلك الاصول ظاهرة جلية يكاد احد فان من دخل
بستانا ~~ورأى الثمار والانوار والشمس~~ فرأى الازهار حادثة بعد ان لم تكن ثم رأى عنقودا عنبا اسود في حصه حباته
الا حبة ولعرف ان نسبة الماء والهواء والشمس الى جميع حبات ذلك العنقود على السوية فانه يضطر
الى العلم بان محدثها فاعل مختار ولنا دلالة الفعل المحكم على العلم حتى عرف انه ضروري وكذا دلالة المعجزة
على الصدق فثبت ان اصول الاسلام ظاهرة جلية ثم ان ادلتها على الاستقصاء مذكورة في كتاب الله تعالى
غالبا على ما توهم معارضاتها واما هذه المسائل التي اختلف اهل القبلة فيها فهي في غاية الغموض مثل
تلك الاصول فلو كانت معرفتها شرطا في الاسلام لارشد المصطفى عليه السلام اليها ولما لم يرشد اليها دل ذلك
على

على عدم الاشتراط واعلم ان من الاصحاب من يكفر اهل القبلة عند مخالفة الحق من كفر المعتزلة والمشبهة والروافض والخوارج
في بعض المسائل اما تكفيرهم المعتزلة فمن وجوه منها انكار الصفات بناء على ان منكر الصفة منكر للذات الموصوف
بصفات الكمال التي هي صفة الاله ومنها انكارهم كون الله موجدا لافعال العباد فانهم زعموا ان الله غير قادر
على مقدور العبد والعبد غير قادر على مقدوره وهذا صريح مذهب الثنوية والمجوس في اثبات شريك لله
لا يقدر الله على مقدوره وهو القدرة على مقدور الله ومنها تكفيرهم بخلق القرآن فانه صحت الرواية عن المصطفى
عليه السلام انه قال من قال القرآن مخلوق فهو كافر ومنها تكفيرهم بانكار الرؤية مع ان نص التواتر يدل
على كفر منكر الرؤية قال الله تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون ومنها تكفيرهم بقولهم المعدوم شيء فان ذلك
صريح مذهب اصحاب الهيولى واما تكفيرهم المشبهة فمن وجوه احدها ما ذكره في الكتاب
وهو ظاهر وثانيها ان عابد الصنم انما يكفر لانه عابد لغير الله والمجسم عابد لغير الله فيكون كافرا
ولهذا قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه لمن سأله عن تكفير المجسمة لا لكن
الكفارة لانك حلفت بغير الله وثالثها ان الله تعالى قال لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح
ابن مريم فدلت الاية على كفر من قال بان غير الله هو الله تعالى فمن قال في جسم انه الله تعالى فقد قال
في غير الله تعالى انه الله تعالى فيجب تكفيره واما تكفيرهم الروافض والخوارج فهو انهم كفروا سادات
المسلمين ومن كفر مسلما فهو كافر لقوله عليه السلام من قال لاخيه يا كافر فقد باء به احدهما ولانهم كفروا افواجا
اثنى الرسول عليه السلام عليهم وختم الكلام في هذا الباب بذكر التقسيم الحاصر لاختلاف المسلمين والكفار واعلم ان
الانسان اما ان يكون معترفا بنبوة المصطفى عليه السلام او لا يكون فان لم يكن فاما ان يكون معترفا بشيء من النبوات
وهم اليهود والنصارى وغيرهم واما ان لا يعترف بذلك وهم اما ان يكونوا مثبتين للفاعل المختار وهم البراهمة
واما ان لا يثبتونه وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم فهذه فرق منكري نبوة سيد العالمين صلوات الرحمن
عليه وعلى اله اجمعين ثم ان انكارهم للنبوة اما ان يكون عنادا او لا يكون والاول اجمعت الامة
على ان عقابهم يكون مخلدا واما الذين لم يعاندوا بل نظروا واجتهدوا واستفرغوا مقدورهم في البحث
فلم يعرفوا صحة نبوته فالجاحظ زعم ان هؤلاء معذورون وبه قال العنبري واما اصحابنا فقد ذهبوا
الى انهم غير معذورين بل كفرهم هذا هو القول في منكري نبوته صلى الله عليه واما المعترفون بنبوته صلى الله
عليه فلا يخلوا اما ان يكونوا مخطئين في بعض المسائل او مصيبين اما الاول فقد دللنا على ان المخطئ
من اهل القبلة ليسوا من الكفار ويكون خطاؤهم في ذلك يجري مجرى فعل سائر الكبائر في انه تعالى يجوز
منه ان يعفو عنه او ان عاقب عليه لا يخلد عقوبتهم واما المصيبون في الاعتقاد فاما ان يكون اعتقادهم
عن دليل او عن تقليد فان كان الاول فهم ناجون بالاتفاق وان كان الثاني فالمتكلمون اختلفوا فيه والصحيح

عندنا انهم من اهل النجاة وان لم يلزم ان اكثر الصحابة والتابعين بل اكثرهم ما كانوا عالمين. فتلك الادلة تدل على انه عليه السلام
كان يحكم بالاسلام كل من يقبل دينه من غير ان يفتش عنه في ادلة الاسلام وذلك يدل على صحة ما قلناه

المتن الباب السابع في الامامة وفيه مسائل الاولى

نصب الامام لطف لها — اعلم ان الامامة رياسة في الدين والدنيا عامة لشخص من الاشخاص وانما قلنا
عامة لنحترز عن الرئيس والقاضي وغيرهما وانما قلنا لشخص من الاشخاص لنحترز عن كل الامة اذا عزلوا الامام
عند فسقه فان كل الامة كذلك ولهذا اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في وجوب نصب الامام فمذهب
جمهور الامة الى ان نصب الامام واجب في كل وقت ومنهم من قال بعدم وجوب نصبه اما القائلون بوجوب
نصبه فقد اختلفوا ايضا فمنهم من قال انه يجب على العباد ومنهم من قال انه يجب نصبه على الله اما الفريق الاول
وهم الذين قالوا يجب على العباد نصبه فقد اختلفوا ايضا فمنهم من قال طريق وجوبه الشرع ومنهم من قال
طريق وجوبه العقل والشرع معا اما الذين قالوا طريق وجوبه الشرع لا غير فهم اهل السنة واكثر المعتزلة
والزيدية واما الذين قالوا طريق وجوبه العقل والسمع معا فهم الجاحظ والكعبي وابو الحسين البصري
واتباعه واما الفريق الثاني وهم الذين قالوا يجب على الله نصب الامام فهم على طوائف الطائفة الاولى
الملاحدة والاسماعيلية قالوا لا سبيل الى معرفة الله تعالى الا بتعليم الامام فيجب على الله ان لا يخلي الزمان
من الامام المعصوم ليرشدهم الى معرفته الطائفة الثانية الشيعة قالوا يجب على الله نصب الامام ليكون
مرشدا للخلق كلها لا يستقل الخلق بمعرفته سواء كان ذلك معرفة الله تعالى او غيرها من المطالب قالوا ومن
جملة ذلك احوال الاغذية والادوية والحرف والصناعات   الطائفة الثالثة الاثنا عشرية
الذين قالوا لا حاجة في معرفة الله تعالى اليه بل قالوا الحاجة اليه ليكون لطفا في اداء الواجبات العقلية
وفي الاجتناب عن القبائح العقلية وليكون ايضا حافظا للشرع عن الزيادة والنقصان فهذا تفصيل مذاهب
القائلين بوجوب نصبه واما القائلون بعدم وجوب نصبه في كل وقت فقد اختلفوا ايضا على مذاهب
فمنهم من قال لا يجب نصبه عند ظهور العدل والانصاف لانه لا حاجة اليه في هذا الوقت لكن يجب نصبه
عند ظهور الفتن والخصومات واستيلاء الظلم وهو قول الاصم ومنهم من عكس الامر وقال عند ظهور الظلم
لا يجب نصبه لانهم ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فيصير نصبه سببا لزيادة الفتنة اما عند ظهور العدل
فيجب نصبه لاظهار شعائر الشرائع وهذا قول هشام الفوطي ومنهم من قال انه لا يجب نصب الامام
في شيء من الاحوال وهو قول الخوارج اذا عرفت تفصيل المذاهب فاعلم ان المعتمد في وجوب
نصبه شرعا على الامة وجهان   الاول ما ذكره في الكتاب وتقريره هو ان نصب الامام
يتضمن اندفاع ضرر لا يمكن اندفاعه الا بنصبه ويلزم من ذلك وجوب نصبه على الامة بيان المقدمة الاولى

فهو انا نعلم

بالضرورة ان البلاد اذا كان فيها رئيس قاهر سائس مهيب يأمرهم بالاعمال الحسنة ويمنعهم عن الاعمال القبيحة
كان حال هذا البلد اقرب الى الصلاح والانتظام وابعد من الفتنة والتشويش اتم واكمل مما اذا لم يكن
لهم مثل هذا الرئيس والعلم بذلك ضروري بعد استقراء العادات بيان المقدمة الثانية وهي انه متى كان نصبه يتضمن
دفع انواع من المضار لا تندفع الا بنصبه وجب ان يكون نصبه واجبا على الامة وذلك لان دفع الضرر عن النفس
واجب بالاجماع وثبت ان نصبه يوصل الى دفاع المضار عن النفس والمال فوجب ان يكون نصبه واجبا
لما قرر الدليل على وجوب نصب الامامة شرع في السؤال عليه وتقرير السؤال — فان قالوا الى اخره
هو ان يقال هب ان نصب الرئيس والامام يقتضي اندفاع بعض المفاسد على ما قررتم لكن نصبه قد يقتضي انواعا
من المفاسد من استنكاف القوم من متابعته واستيلاء الظلم على ظلم الرئيس الموجب للفتن وغير ذلك
وعلى هذا التقدير فلا يكون نصبه واجبا فيحصل الجواب عنه من وجهين احدهما ما ذكره في الكتاب وتقريره
هو ان يقال لا شك بان الاضرار التي ذكرتموها قائمة الا انه يندر وقوعه والذي يغلب وجوده هو اندفاع
انواع كثيرة من الضرر بسببه والغالب راجح على النادر وعند وقوع التعارض العبرة بالغالب الكثير دون القليل
فلزم القول بوجوب نصبه سعيا في اندفاع الضرر الغالب ولا يلتفت الى المفاسد النادرة التي قد تحصل بسببه
فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير والثاني هو ان يقال الاولى هو انا قلنا المفاسد حاصلة
في طبع الرئيس المطاع مع المفاسد اي حاصلة مع وجوده كانت المفاسد اي حاصلة مع فقده فلا يتوقف نصبه
الوجه الثاني في بيان وجوب نصب الامام على الامة هو ان نقول اجمعت الامة على انه لا يتولى
اقامة الحدود الا الامام او من يتولى ذلك بامره والله تعالى امر باقامة الحدود مثل قوله تعالى فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وما دام لا يمكن اقامة الحدود الا بواسطة
الامام كان الامر باقامة الحدود امرا بنصب الامام لان ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف
كان واجبا   **المسئلة الثانية انه يجب نصبه على الله لطفا**
اعلم ان الشيعة المنتصب من جملة الاثني عشرية الذين اوجبوا نصب الامام على الله عقلا فذكر المصنف انا وجه
الدليل المذكور لنا في وجوب نصبه على الله وتمام تقريره في هذا المقام هو ان يقال انا نعلم بالضرورة
بعد استقراء العادات ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر كان حالهم الى الانتظام اقرب مما اذا لم يكن لهم هذا
الرئيس فانه يمنعهم عن القبائح ويرغبهم في الطاعات وهذا يدل على ان الامامة لطف فيكون
واجبة على الله تعالى لان اللطف واجب عليه اما لكونه ازاحة لعذر المكلف او لان من اغراضه
لشخص واعلم انه لا كفرها الا ان يجب البعد عن المحظورات وعلم انه لا يقبلها العبد مع ذلك العقل

اما اذا نصب له اماماً وجب ان تكون تلك الارادة مستلزمة ارادة نصب الامام والا امتنع كونه مريداً لتلك الطاعات
فهذا تمام تقرير الدليل الذي احتج به الشريف المرتضى في وجوب نصب الامام والا لامتنع كونه مريداً
لتلك الطاعات فهذا تمام تقرير الدليل الذي احتج به الشريف المرتضى في بيان وجوب نصب الامام
على الله تعالى والجواب منع وجوب اللطف ان اللطف الذي قررتموه انما
يحصل من نصب امام قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام اما الذي
لا يرى منه في الدنيا اثر ولا خبر فلا نسلم ان نصبه لطف البتة وثانيهما وهو المذكور في الكتاب هو ان الشيء لا يكون
لطفاً واجباً على الله الا اذا كان خالياً عن جميع جهات المفسدة وانتم ان بينتم ان في نصب الامام مصالح لا تحصل الا بوجوده
لكن لا يمتنع ايضاً ان يحصل من وجوده جهات من المفسدة واذا كان كذلك لا يكون نصبه لطفاً واجباً على الله فان قيل
هذا السؤال وارد عليكم في ايجاب نصبه على الخلق لانه اذا كان مجرد تجويز اشتمال الشيء على المفسدة يمنع من كونه
لطفاً واجباً فلا يمكنكم اثبات ايجاب نصبه على الخلق لقيام هذا الاحتمال هناك بعينه قلنا الفرق ظاهر وذلك
لانا انما اوجبنا نصب الامام على انفسنا لكن في ذلك الايجاب انما الغالب باشتمال نصب الامام على المصلحة والظن
في حقنا قائم مقام العلم في كونه سبباً لوجوب الفعل علينا الا ترى ان الجالس تحت جدار مائل اذا غلب على ظنه سقوطه
عليه فانه يجب عليه الانتقال من ذلك الموضع واذا كان كذلك لا جرم كفى الظن الغالب في كونه سبباً لوجوب نصبه اما انتم
فانما توجبون نصبه على الله لكونه لطفاً فما لم تذكروا برهاناً قاطعاً على خلو نصب الامام عن جميع جهات القبح والمفاسد
لا يمكنكم اثبات ذلك الايجاب في حقه وانتم ما فعلتم ذلك والظن في حقه لا يقوم مقام العلم في باب ايجاب الافعال
المسألة الثالثة قالت الاثنا عشرية وجوب العصمة شرط لصحة الامامة الى آخرها
اعلم انهم اشترطوا العصمة في الامامة الا الملاحدة وقوم من الامامية وهم الاثنا عشرية وقد نصب اصحابنا
على عدم اشتراط العصمة في الامامة بوجهين احدهما ما ذكره في الكتاب وتقريره هو انا سنقيم الدلالة على صحة امامة ابي بكر
رضي الله عنه واجمعت الامة على انه ما كان واجب العصمة لانه ما كان معصوماً وحينئذ يلزم من مجموع هذين العلمين ان العصمة
ليست شرطاً في صحة الامامة الوجه الثاني هو ان الامامة عبارة عن مجموع امرين احدهما ثبوت وهو نفوذ حكمه
على غيره شرعاً والثاني عدمي وهو عدم نفوذ حكم شخص آخر عليه شرعاً فلو توقفت الامامة على العصمة لكان ذلك
اما للوصف الاول او للثاني او لمجموعهما والاقسام الثلثة باطلة لان الامير والقاضي الذي بالمشرق حال كون الامام
بالمغرب لا ينفذ عليه حكم غير الامام والامام غير نافذ الحكم عليه في هذه الحالة لان ذلك يستدعي علم الامام بالغيب
وقدرته على الانتزاع ولا انزاع في فساده فثبت ان الامير في هذه الحالة لا ينفذ عليه حكم غيره وهو نافذ الحكم على
غيره فقد تحقق فيه كل واحد من الوصفين مع ان العصمة غير معتبرة فيه فبطل اشتراط العصمة في الامامة
المتن احتج اصحابنا في عدم اشتراط العصمة في الامامة الى آخر الفصل

اثار

اثار
الى جوز ما يحتج به الخصم وهو من وجوه الاول ما ذكره في الكتاب وتقريره هو ان الخطأ لما كان جائزاً على الناس وجب
ان يكون لهم حاكم يمنعهم عن الخطأ فاذا جهة الحاجة الى الامام هو جواز الخطأ وعند هذا نقول متى حصل جواز الخطأ على الرعية
حصلت حاجتهم الى الامام ومتى لم يحصل جواز الخطأ عليهم لم تحصل الحاجة اليه فوجب ان يكون جواز الخطأ علة لحاجة الى الامام فلو ثبت
جواز الخطأ على الامام لحصلت فيه علة الحاجة الى الامام فيلزم افتقار الامام الى آخر ولزم التسلسل وهذا
لا يقول بها لان ما امكن ان يحتاج الى الموثر لامكانه فلو كان ذلك الموثر ممكناً ايضاً لزم افتقاره الى موثر آخر ولزم
التسلسل الثاني قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بطاعة اولي الامر وكل من امر الله
بطاعته وجب ان يكون محقاً فاذاً يجب ان يكون اولو الامر محقين ولا نعني بعصمتهم الا ذلك الثالث ان الامام
لا بد وان يكون حاكماً على غيره بالتولية والعزل والحد والعقد ولا ينفذ عليه حكم غيره فوجب عصمته كالرسول والجواب
عن الاول ان هذا الوجه يتوقف على حجتكم على وجوب الامامة على الله على ما احتج به الشريف المرتضى وقد بينا ضعف
تلك الحجة وعن الثاني ان ما ذكرتم منقوض بوجوب طاعة العبد للسيد ووجوب طاعة الزوجة للزوج وطاعة
الابن للابوين مع انه لا يلزم عصمتهم فكذا هنا وعن الثالث انا لا نسلم انه لا ينفذ حكم احد عليه بل للرعية
ان يعزلوه اذا اقدم على المعصية
المسألة السابعة اجمعت الامة على انه يجوز اثبات الامام بالنص الى آخرها
اعلم بان الامة اتفقوا على ان الرجل لا يصير اماماً بمجرد صلاحيته للامامة واتفقوا على انه لا يفتقر
لثبوتها الا الى احد امور ثلثة النص والاختيار والدعوة ومعنى ان يباين الظلمة من هو اهل للامامة وينهى عن المنكر
ويدعو الى اتباعه واتفقوا على كون النص من الرسول ومن الامام طريقاً الى الامامة المنصوص عليه واختلفوا في
الطريقين الاخيرين فاتفقت الامامية على بطلانهما واتفق اهل السنة والمعتزلة والخوارج وبعض الزيدية على ان
الاختيار طريق الى ثبوتها وذهبت طائفة من الزيدية الى ان الدعوة طريق الى الامامة وبه قال الجبائي
والمعتمد الحل ما ذكره في الكتاب وتقريره هو انا سنقيم الدلالة على صحة امامة ابي بكر رضي الله عنه والسبب
للامامة اما النص الصريح او البيعة والقول بكون السبب لامامته هو النص باطل اذ لو كان النص موجوداً
لكان توقيفه للامر على البيعة خطأ عظيماً فاذا كان امامته وذلك باطل فتعين ان يكون السبب لامامته
مجرد البيعة فيكون البيعة صحيحة وهو المطلوب واحتج المخالف الى آخره
لما ثبت حجتنا اشار الى حجة الخصم وهي من وجهين احدهما ما ذكره في الكتاب وتقريره هو ان الامام يجب ان يكون
معصوماً على ما دللنا عليه ويلزم من ذلك ان يكون الاختيار باطلاً لوجهين اما اولاً فلان من قال باشتراط
العصمة قال ببطلان الاختيار فالقول بثبوت العصمة مع جواز الاختيار خرق للاجماع واما ثانياً فلان
الامام نائب الله ورسوله ونيابة الغير لا تحصل الا باذن ذلك الغير فوجب ان لا يثبت الامامة الا بنص الله ونص رسوله
الثاني ان اهل البيعة لما لم يتمكنوا من نصب القاضي والمحتسب فلان لا يتمكنوا من نصب الامام الاعظم

والجواب عن الاول ومن حيث اصحابنا ما اشار اليه في الكتاب وما نبهنا قد بينا في المقدمة الاولى من
دليلكم حيث بينا ان العصمة ليست شرطا في الامامة سلمنا اشتراط العصمة لكن ليس من الممتنع بان ينص الله
تعالى على رجال ثم تفوض الخيار بعد السعة الينا وعلى اليسار انه لا استبعاد في ان ياذن الله تعالى في توليه الامامة ولا ياذن
في توليه القضاء وافتاء التحكيم جايز عند بعض الائمة المبحث الخامس قال الشارح اثنا عشرية ان النبي عليه السلام
نص على امامة علي الى اخرها اعلم انه ذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج والمرجية الى ان النبي
صلى الله عليه لم ينص على امام بعده وقال الباقون قد نص على امام ثم اختلفوا في المنصوص عليه فمنهم من قال انه نص
على امامة الصديق رضي الله عنه ومنهم من قال انه نص على امامة علي كرم الله وجهه واما الذاهبون الى امامة العباس
فانهم لم يذكروا فيه نصا ثم القايلون بالنص على امامة العتيق رضي الله عنه ومنهم من قال النص اختلفوا فقال الحسن
البصري ان ذلك نصا خفيا وهو تقديم المصطفى عليه السلام اياه في الصلوة وذهب بعض علما الحديث الى انه جلي في ذلك وهو ما روي عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ايتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون
الا ابا بكر واما القايلون بالنص على امامة علي فانهم اتفقوا على ثبوت النص الخفي فيه وهو الذي لا يعلم المراد منه بالقطع
واما النص الجلي فلم يثبته الزيدية واثبته الامامية وهو قوله عليه السلام سلموا على علي بامرة المؤمنين وقوله عليه السلام
مشيرا اليه واخذا بيده هذا خليفتي بعدي فاسمعوا له واطيعوا لنا في ابطال النص الجلي بثلثة اوجه ذكرها المصنف
في الكتاب اما الاول فتقريره ان نقول لو نص المصطفى صلى الله عليه على امامة علي نصا جليا لنقل ذلك
النص الموافق والمخالف واللازم منتف فالملزوم مثله بيان الملازمة هو انه عليه السلام لو نص على امامته نصا جليا لوجب
ولوجب اشتهاره
اشتهاره لان تنصيص الرسول على امامته يختص حيز امر عظيم فوجب اشتهاره لو وجب وصوله الى الخاص والعام والموافق
والمخالف لانه لو جاز خفاؤه واشتهاره مع انه لا يصل خبره الى كل واحد لجاز ان يقال ان كل من كان طالبا للامامة فانه ينكر
هذا النص الآن مولانا كانوا قليلين واما غيرهم لا بعد كانت فيهم كثرة عظيمة فلا يمكنهم انكار هذا النص فانهم كانوا
محبين للمصطفى صلى الله عليه ويعظمونه ويعتقدون على ان مخالفته توجب العذاب الشديد فلو ان النبي عليه السلام اوصل
هذا النص الجلي الى الصحابة الذين كانوا في غاية الشغف في نصرة الدين كيف كان يتصور منهم اخفاء ما نص النبي عليه السلام
على اظهاره واشتهاره كيف وقد حصل هناك اسباب توجب نصرة علي وهي الامور الثلثة المذكورة في الكتاب وهي غيبة
عن الشرع مع ملك الاسباب المقتضية لنصرة علي لو كان نقل ذلك النص مشهورا كيف كان يمكن لهم الاعراض
عن نصرته ولما لم يوجد شيء من ذلك دل على انتفاء هذا النص واما انه لا سبيل الى اثباته فذلك هو ان نقال
انه عليه السلام ما اوصل هذا النص الى اهل التواتر فهو صحيح ايضا ولا فلا فائدة لصار الاحاد ليست بحجة على ما تقرر في علم
الاصول لا سيما الخبر الواحد الذي يدل على نقيض شيء من العلم فان عندكم لا حجة فيه واما ثانيا فلانه نقل
هذا النص الذي به صلاح الامة واندفاع المفاسد والفتن والشرور عنهم ويجب التبليغ الى اهل التواتر
فلو قلت بانه عليه السلام ما اوصله اليهم كان ذلك تقصيرا منه وخيانة في التبليغ وذلك على الرسول ممتنع قال المتن

الثالث

الثالث ان عليا ذكر الى اخره تقرير هذا الوجه هو ان نقال لو كان هذا النص موجودا لذكره علي وتمسك به اذ ذكر
انه ذكر نصا جليا في باب امامته في شرح خطبه ومناشداته وكلامه وذلك يدل على عدم وجوده المتن
احتجوا الى الخصم الشرح لما فرغ من اقامة الدلالة على نفي النص الجلي شرع في شبههم الخصم وتقريرها هو ان نقال ان النبي عليه السلام
نص نصا جليا لا يقبل التاويل على الامامة علي فوجب القول بكونه اماما بعد الرسول عليه السلام اما انه نص على امامته فذلك
معلوم بالخبر المتواتر فان المخبرين عن هذا النص بلغوا الى حد التواتر فان الشيعة مع تفرقهم في البلاد وكثرتهم اخبروا عن وجود
هذا النص وقد كان المخبرون في جميع الاعصار بلغوا الى حد التواتر اذ لو فرض ان بعض الطبقات الماضية كانوا اقل
من عدد التواتر لوجب ان يشتهر ذلك ولو وصل الينا ولما لم يصل ذلك الينا علمنا ان المخبرين عن هذا الخبر في جميع الطبقات
كانوا في حد الكثرة فثبت بما ذكرنا حصول التواتر في نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على امامة علي فخبر التواتر مفيد للعلم فوجب القول
بامامته والجواب لا نسلم ان الرواة في جميع الاعصار بالغين الى حد الكثرة المعتبرة في التواتر قوله لو كان
بعض الطبقات اقل من عدد التواتر لوجب ان يشتهر ذلك قلنا لا نسلم سلمنا انه كان يجب اشتهار ذلك لكن لم
قلتم ان ذلك غير مشتهر بل المشهور عند اهل العلم ان واضع هذا المذهب اعني ادعا النص الجلي هو ابن الراوندي وابو عيسى
الوراق وامثالهما والرجال المشهورون بالكذب ثم ان هولا الروافض لشدة شغفهم بتقرير مذهبهم وترويج
باطلهم قبلوا تلك الاكاذيب ورووها الاسلاف للاخلاف المتن ان الامام الحق بعد رسول الله
عليه السلام ابو بكر الى اخره لما فرغ المصنف عن نفي النص الصريح على امامة علي بن ابي طالب اراد ان يبين ان الامام الحق بعد المصطفى عليه السلام
هو الصديق الاكبر رضي الله عنه والاصحاب قد احتجوا على اثبات هذا المطلب بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فايات
منها قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله
اجرا حسنا الاية التمسك بهذا النص هو ان نقال الداعي لهولاء الاعراب الى القتال اما ان يكون هو المصطفى صلى الله عليه وسلم او ان يكون احد
الخلفاء الثلثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان واما ان يكون الداعي علي واما ان يكون من جاء بعده والاقسام الاول والثالث والرابع ممتنع
فتعين ان يكون هو المطلوب اما انتفاء القسم الاول فلان هذا الداعي لو كان هو الرسول عليه السلام لزم التناقض وذلك
لانه سبحانه وتعالى قال قبل هذه الاية بلا فصل الخ من هنا بعينه وهو قوله تعالى سيقول المخلفون اذا انطلقتم
الى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا الاية وقوله قل لن تتبعونا يدل على المنع
من متابعتهم الرسول عليه السلام فلو كان الداعي لهولاء الاعراب المذكورين في الاية الى القتال بعينه هو الرسول عليه السلام يلزم التناقض
بين قوله لن تتبعونا وبين قوله ستدعون واما بيان انتفاء القسم الثالث وهو ان يكون الداعي هو علي كرم الله وجهه فلانه تعالى وصف
هذه الدعوة بقوله تقاتلونهم او يسلمون وهذا صريح في ان المقصود من هذه المقاتلة تحصيل الاسلام لكنه لم يتفق لعلي
رضي الله عنه بعد رسول الله عليه السلام حرب بسبب الاسلام بل انما كانت محاربته لاجل طلب الامامة وايضا فلان اكثر القوم
الذين حاربوا معه كانوا مسلمين فيستحيل ان يقال محاربته معهم كان لاجل الاسلام واما بعد علي من الخلفا فذلك باطل بالاتفاق اما
عندنا فلان كل من كان طالبا للامامة غير هولا الخلفا الراشدين كانوا على الخطا واما عند الشيعة فلان

فعلى الكفر لمخالفتهم النص الجلي وعلى التقديرين لا يجوز ان يقال انهم هم المراد من هذه الآية ضرورة انه لا يليق بالمخطئ والكافر قوله تعالى فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الآية ولما بطلت هذه الاقسام لم يبق من الاقسام الا ان يكون المراد من الداعي المذكور في الآية اصحاب الخلفاء الثلثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ثم انه تعالى اوجب طاعتهم بقوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الآية فيكون الآية دالة اما على وجوب طاعة هؤلاء الثلثة وعلى وجوب طاعة احد هؤلاء الثلثة وعلى التقديرين يلزم ثبوت وجوب طاعة الكل ضرورة انه لا قائل بالفرق فظهر دلالة ذلك النص على امامة هؤلاء الثلثة

المتن الحجة الثانية من القرآن قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الآية الى آخرها **الشرح** هذا هو الوجه الثاني من الكتاب في بيان ان الامام الحق بعد الرسول عليه السلام هو الصديق رضي الله عنه وتقريره هو ان يقال المراد من الموعودين في الآية بالاستخلاف في الارض اما ان يكون هم الصحابة او غيرهم لا جائز ان يكون المراد منهم غير الصحابة لان هذا الخطاب خطاب حيث انه مع الكافرين في زمان المصطفى عليه السلام فتعين ان يكون المراد من هؤلاء الموعودين طائفة من الصحابة لان قوله الذين آمنوا صيغة جمع [illegible] فيتناول الثلثة فما فوقها ثم نقول المراد من تلك الطائفة اما ابو بكر وعمر وعثمان او المراد منها علي والحسن والحسين او المراد غير تلك الطائفتين والقسمان الاخيران باطل فتعين الاول وهو المطلوب وانما قلنا القسمان الاخيران باطل وذلك لانه تعالى وعد الموعودين بالاستخلاف والتمكين وكونهم متمكنين غير خائفين حيث قال وليمكنن لهم دينهم الآية فاذا هؤلاء الموعودين لا بد وان يكونوا متمكنين غير خائفين لكن هؤلاء الثلثة وهم علي والحسن والحسين ما كانوا متمكنين عند الروافض من اظهار دينهم بل كانوا ابدا في الخوف والتقية فوجب ان لا يكون هؤلاء الثلثة موعودين بالوعد المذكور في الآية واما القسم الثالث فهو ان يقال المراد من تلك الآية غير الطائفتين فهذا محال لانه تعالى قد وعد الموعود في الآية بالخلافة ولم يوجد بعد ذلك فيمن كان من الطائفتين فلا يجوز ان يكون المراد من الآية غير هاتين الطائفتين مع ان قول هاتين الطائفتين عندنا في الحقاني طلب الامامة وعد الثبوت على الكون فكيف يلتبس هذا الوعد ولما بطل القسمان الاخيران ثبت القسم الاول وهو المطلوب

هاتين

المتن الحجة الثالثة قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى الى آخرها **الشرح** اعلم ان الاكثرين اطبقوا على ان هذه الآية نزلت في حق الصديق رضي الله عنه والشيعة قالوا انها نزلت في حق علي كرم الله وجهه فنقول الدليل على ان هذه الآية نزلت في حق الصديق ان المراد من الاتقى المذكور في الآية هو افضل الخلق لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم والاكرم هو الافضل فدل على ان كل من كان اتقى وجب ان يكون افضل الخلق فوجب ان يكون الاتقى المذكور هنا هو الذي يكون افضل الخلق اذا عرفت هذا فنقول لا بد وان يكون المراد منه الصديق الاكبر لان الامة مجمعة على ان افضل الخلق بعد المصطفى اما الصديق واما علي ولا يمكن حمل الآية على علي فتعين حملها على ابي بكر وهو المطلوب وانما قلنا انه لا يمكن حمل النص على علي وذلك لان عليا كان في تربية المصطفى عليه السلام لانه اخذه من عمه ابي طالب وكان يطعمه ويسقيه ويربيه فكان المصطفى عليه السلام منعما عليه بوجوه من الانعام التي يجازى اما الصديق فلم يكن للمصطفى عليه السلام في حقه نعمة دنيوية تجازى بل ابو بكر كان ينفق على المصطفى عليه السلام بل كان للرسول عليه السلام عليه نعمة الهداية والارشاد الى الدين الا ان هذا لا تجزى لقوله تعالى ما اسألكم عليه من اجر والاجر المذكور هنا ليس مطلق النعمة

النعمة التي تجزى فعلمنا ان هذه الآية لا تصلح لعلي واذا كان المراد منها من كان افضل الخلق وثبت ان ذلك الافضل من الامة اما الصديق او علي وثبت ان الآية غير صالحة لعلي تعين حملها على ابي بكر ثم انه تعالى وصفه بقوله ولسوف يرضى وذلك يدل على انه تعالى راض عنه في الحال وفي الاستقبال ايضا لان كلمة سوف مختصة بالاستقبال ويؤكد ذلك [illegible] لعله تعالى كان راضيا عنه في تلك الحالة ثم زال عنه الرضى وقت اشتغاله بالخلافة لانه تعالى بين ثبوت ذلك الرضوان في المستقبل فثبت بما ذكرناه ان الصديق رضي الله عنه كان افضل الخلق وان الله تعالى كان راضيا عنه في الحال والاستقبال فلو كان مبطلا في الامامة لما حصل له هذين الوصفين فوجب القطع بصحة امامته

لما حصل له هذان الوصفان

واعلم انه ذكر القاضي ابو بكر الباقلاني في بعض كتبه ان المفسرين اجمعوا على ان هذه الآية وردت في حق الصديق رضي الله عنه واجمعوا ايضا ان قوله تعالى انما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا انا نخاف من ربنا يوما عبوسا قمطريرا نزل في حق علي رضي الله عنه ثم دلت الآيتان على ان كل واحد منهما انما فعل ما فعل لوجه الله الا ان آية علي دلت على انه انما فعل ما فعل لوجه الله وللخوف من يوم القيمة واما آية الصديق الاكبر رضي الله عنه فانها دلت على انه انما فعل ما فعل لمحض وجه الله من غير ان يشوبه الطمع فيما يرجع الى رهبة عن عقاب او رغبة في ثواب فكان مقام الصديق اعلى واكمل من مقام علي رضي الله عنهما ومما يستدل به على اثبات خلافته هو ان يقال لو كانت خلافته باطلة لما كان محمودا مغفورا عند الله وانه محمود مغفور عند الله لقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وهو كان ممن بايع تحت الشجرة بالاتفاق فوجب ان يكون ممن رضي الله عنه ولقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم الآية ولا شك انه كان من السابقين **المتن** واما الاخبار فكثيرة منها قال النبي عليه السلام

لما فرغ من اقامة الدلالة على صحة امامته من حيث الكتاب شرع في اقامة الدلالة على ذلك من حيث السنة وهي من وجوه احدها قوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وتقرير التمسك به هو انه صلى الله عليه وسلم امر بالاقتداء بهما في كل الاحكام والتناول دليل صحة الاستثناء حتى لو قال اقتدوا فيصح ان يقال اقتدوا في كل شيء الا في الامر الفلاني والاستثناء ما يتناول فثبت انه امر دال على وجوب الاقتداء بهما او على جواز ذلك لكن حمله على [illegible] وجوب الاقتداء بهما في هذه الفتوى او جوازه وعلى التقديرين يلزم القول بصحة خلافتهما وثانيها قوله الخلافة بعدي الى آخره هذا هو الحجة الثانية في اثبات هذا المطلوب ووجه التمسك به هو ان يقال انه تعالى وصف الخلافة بعد الامر في مدة ثلثين سنة بعده بالصفة الدالة على المدح والتعظيم ووصف ما جاء بعد ذلك بالوصف الدال على انهم ارباب الدنيا لا ارباب الدين وذلك يفرع على صحة خلافة الخلفاء الاربعة فان قيل كل واحد من هذين الخبرين من باب الآحاد قلنا الامامة عندنا من فروع الدين فلا يمتنع اثباتها بخبر الواحد وثالثها قوله عليه السلام في حق ابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة الى آخره هذا الخبر صريح في الباب اذ لو كانا ظالمين في طلب الامامة لما كان من شأنهما ذلك التشريف اللائق بهما واما الاجماع فمن وجوه الاول الى آخره لما فرغ من بيان الدلالة على اثبات هذا المطلوب من حيث الكتاب والخبر شرع في اثباته من حيث الاجماع وهي من وجوه الاول هو ان يقال ان الامة اجمعوا على ان الامام بعد رسول الله عليه السلام اما ابو بكر واما علي واما العباس ووجدنا عليا والعباس غير منازعين له في الامامة فيكون النزاع اما ان يكون اضطراريا او اختياريا والاول باطل لان اسباب القدرة كانت مجتمعة في حقه اذ كان رأيه في [illegible]

انا نترك المنازعة اختيارا لا اضطرارا فانا نترك الملك المنازع فيه باختيارنا اما ان يكون خطأ او صوابا فان كان خطأ وافتقى ذلك
بالاتفاق بيننا وبين خصومنا كبيرة بل الخصم يجعلونه كفرا وصاحب الكبيرة لا يصلح للامامة فوجب ان لا يكون صالحا للامامة
ومتى لم يصلح لها تعين ابو بكر لها والا لخرج الحق عن اجماع الامة وانه غير جائز وان كان صوابا فمعلوم ان ترك المنازعة اختيارا
مع ابي بكر انما يكون صوابا لو كان ابو بكر محقا في دعوى الامامة وذلك هو المطلوب فان قيل لا نسلم انعقاد الاجماع على ان
الامام الحق بعد المصطفى صلى الله عليه وسلم احد هؤلاء الثلاثة فان الانصار نازعوا وادعوا منا امير ومنكم امير سلمنا لكن لم قلتم ان الاجماع حجة لكن لم لا يجوز ان يقال ان — سلمنا انه حجة
انقيادهم له كان عن الخوف والتقية والجواب قوله الانصار نازعوا قلنا نعم لكن ارتفع ذلك النزاع عند موت سعد بن عبادة
ونحن انما نتمسك بهذا الاجماع قوله لا نسلم ان الاجماع حجة قلنا الكلام بعد تسليم ذلك لاشتمال الاجماع على قول الامام المعصوم
قوله ترك المنازعة انما كان للتقية والخوف قلنا هذا في غاية البعد لان الصديق على ما زعمتم كان في ذلك الوقت في غاية الضعف
والقدرة على العكس [illegible] والشوكة والصديق في ذلك الوقت كان في غاية الضعف والشيخوخة وقد كان اكثر اكابر الصحابة — العسكر
موافقين لعلي في طلب الامامة فمع ذلك لا يتصور الخوف والتقية الثاني لو كانت الامامة حقا لعلي الى الفهم
هذا هو الوجه الثاني من الاجماع وتقريره هو ان نقول الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم احد هؤلاء الثلاثة ولا يجوز ان يكون الامام حقا لعلي بن ابي طالب
ولا للعباس فتعين ان يكون للصديق رضي الله عنه وانما قلنا بانه لا يجوز ان يكون الامام حقا لعلي لانها لو كانت حقا لعلي ثم ان اكثر
الصحابة صرفوها عنه وبالغوا في ذلك وعقدوا البيعة على الصديق لزم ان يكون هذه الامة شر الامم حيث انهم صرفوا الحق
عن المستحق واثبتوه لغير المستحق لكن هذا اللازم منتف لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر الاية وهكذا
بطل كون الامامة حقا للعباس فان قالوا قوله تعالى كنتم خير امة صيغة الماضي وذلك يقتضي ان هؤلاء الامة كانوا ابتداء
خير الامم لكنهم ما بقوا على صفة الخيرية وعلى هذا التقدير لا يلزم انتفاء هذا اللازم قلنا لفظة كان في اللغة قد يكون بمعنى كان التامة
وقد يكون بمعنى كان الناقصة اذا عرفت هذا فنقول نحمل قوله تعالى كنتم على كان التامة فيمتنع حمله على كان الناقصة وانما قلنا
بانه يتعذر حمله على كان الناقصة وذلك لان قوله تعالى تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر يدل على بقائهم على تلك الصفة وهي صفة
الخيرية لان من يامر بالمعروف وينهى عن المنكر يكون موصوفا بالخيرية فلو كان قوله كنتم يقتضي انهم كانوا على صفة الخيرية ثم انهم
علم — ما بقوا بعد تلك الصفة يلزم ان يكون هذه الاية الواحدة اولها يقتضي عدم بقائهم على صفة الخيرية واخرها يقتضي بقاءهم
على صفة الخيرية وذلك محال واذا امتنع حمل قوله تعالى كنتم خير امة على كان الناقصة تعين حمله على كان التامة فصار المعنى
كنتم في علم الله وفي تقديره او في اللوح المحفوظ خير امة وعلى هذا التقدير يلزم بقاؤهم على صفة الخيرية لان كل ما علم الله وقدره فخلاف
علمه وتقديره مستحيل الوقوع — الثالث ثبت بالاحاديث الصحيحة الى الفهم — هذا هو الوجه الثالث
الاجماعي في اثبات صحة امامة ابي بكر ووجهه هو ان نقول ثبت في الكتب الصحيحة من الاحاديث مثل صحيح البخاري
وغيره ان المصطفى عليه السلام استخلف الصديق على الصلاة في ايام مرضه وما عزله عن ذلك فوجب ان يبقى بعد موته خليفة له في الصلاة واذا
ثبتت خلافته في الصلاة ثبتت خلافته في غيرها من الامور لانه لا قائل بالفصل واعلم ان هذا الوجه هو الذي تمسك به امير
المؤمنين

[illegible]

المؤمنين عمر رضي الله عنه في اثبات امامته حيث قال لا نقيلك ولا نستقيلك ارتضاك رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا فكيف لا نختارك لامر
دنيانا — احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى انما وليكم الله الى الفهم — ما خرج في افادة الدالة على ان الامام
الحق بعد المصطفى هو الصديق شرع في ذكر شبههم ليجيب عنها وهي من وجوه الشبهة الاولى التمسك بقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والاستدلال بهذه الاية دلت على امامة شخص معين ويلزم من ذلك ان يكون ذلك الشخص
هو علي بيان المقدمة الاولى هو ان لفظ الولي يطلق على معنيين احدهما المحب والناصر كقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض والثاني المتصرف
كقوله عليه السلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها [illegible] ولا يكون حقيقة في معنى لان الاشتراك خلاف الاصل [illegible] اذا عرفت
هذا فنقول الولي المذكور في الاية ليس بمعنى الناصر لان الولي المذكور فيها غير عام بين كل المؤمنين لانه تعالى ذكره بكلمة انما وهي للحصر والولاية
بمعنى النصرة فهي عامة لقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وذلك ان الولاية هنا ليست بمعنى النصرة واذا ثبت انها
ليست بمعنى النصرة وجب ان تكون بمعنى التصرف فصار معنى الاية انما المتصرف فيكم ايها المؤمنون هو الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بكذا
وبكذا والمتصرف في كل الامة هو الامام فثبت ان هذه الاية دالة على امامة شخص معين واذا ثبت هذا وجب ان يكون ذلك الشخص هو علي لوجهين
اما اولا فلاطباق اهل التفسير على ان المراد بقوله تعالى والمؤمنون الذين يقيمون الصلوة الاية هو علي بن ابي طالب واما ثانيا فلان قوله انما وليكم الله ورسوله
والمؤمنون الموصوفون بكذا وبكذا [illegible] المراد بقوله والمؤمنون الذين يقيمون الصلوة وثبت ان المراد بذلك هو علي ثبت دلالة
الاية على امامته واما ثانيا فلان الامة في هذه الاية على قولين منهم من قال انها لا تدل على الامامة اصلا ومنهم من قال انها تدل على الامامة
على [illegible] فلما ثبت دلالتها على اصل الامامة وجب دلالتها على امامته اذ لو دلت على امامة غيره كان ذلك قولا ثالثا خارقا للاجماع
والجواب عن هذه الشبهة هو ان نقول ما ذكرتم من ان الولاية المذكورة في الاية بمعنى التصرف لكن لم قلتم [illegible]
وبيانه من وجهين اما اولا فلان ذلك يقتضي حصول الامامة لعلي في زمان حياة المصطفى صلى الله عليه وسلم وانه محال واما ثانيا فلان قوله الذين امنوا
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون مشتمل على سبع الفاظ في صيغة الجمع فحملها على شخص واحد خلاف الاصل
الشبهة الثانية انه عليه السلام قال الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه — هذا هو الشبهة
الثانية للخصم وتمام هذا الحديث قوله عليه السلام اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله واعلم ان الاستدلال
بهذا الخبر مبني على مقدمتين احداهما تصحيح هذا الحديث والثاني دلالته على الامامة اما المقام الاول فلان الامة اتفقت على
صحة هذا الحديث فيكون صحيحا وانما قلنا ذلك لان الشيعة يثبتون به الامامة وسائر الناس يثبتون به فضيلته واذا
قبلته الامة باسرها وجب صحته واما المقام الثاني وهو دلالته على الامامة فهو مبني على مقدمتين احداهما ان
لفظ المولى محتمل للاولى [illegible] وثانيهما انها متعينة لها [illegible] وثانيهما انه يلزم من ذلك القول بامامته اما الاول فلقوله
تعالى ماواكم النار هي مولاكم قال ابو عبيدة معناه اولى بكم وايضا فلا خلاف بين المفسرين في ان قوله تعالى ولكل جعلنا
موالي ان المراد به من كان اولى بالملك والمراد والحق به واما بيان الثاني وهو ان المراد بالمولى في هذا الحديث الاولى فنقول
ان من عطف كلاما محتملا للامور على كلام هو صريح في واحد من تلك المعطوف فانه لا بد وان يريد بالمعطوف المعنى الذي تقدم
التصريح به الا انه لغوا غير مستقيم فان الانسان لو قال لجماعة [illegible] عبيد زيد وبكر وعمر الستم تعرفون [illegible]

أشهدكم أني عنيت حسو فانه يفهم منه انه اراد تحقيق زيد انكم لكم هنا لما قدم ذكر الاولى ثم اردفه بذكر المولى المحتمل للاولى وجب ان يكون
المراد بالمولى هو الاولى واما بيان الثالث وهو انه لما كان المراد من لفظ المولى هو الاولى كان ذلك دليلا على امامته على ما بيناه
من وجهين اما اولا فلانا نعلم ان الاولى لا يفيد الا معنى الاولى بالتصرف في نفاذ الامر الا ترى انهم يقولون السلطان اولى باقامة الحدود
من رعيته وولد الميت اولى بالميراث من اقاربه والزوج اولى بامرأته والمولى اولى بعبده ومرادهم في جميع ذلك ما ذكرناه ولا خلاف في
ان قوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم ان المراد به اولى بتدبيرهم والقيام بامورهم واذا ثبت ان المراد بالاولى انه اولى بالتصرف
فيهم ثبت كونه اماما واما ثانيا فلانا لا نعني بالامام الا الشخص الذي هو اولى بالناس بتدبير الخلق والتصرف فيهم واما ثانيا وهو ان المشار اليه
في الكتاب بعد [illegible] على ان لفظة الاولى غير متعينة للاولى بالتصرف والتدبير فنثبت ان المراد بالاولى [illegible] هو الاولى بالتصرف
وبيانه هو انه اذا اتصل قوله عليه السلام فمن كنت مولاه فعلي مولاه على الاولى لما ذكرناه وجب ان يحمل الاولى على الاولى بالتصرف في الامر والنهي لان قوله عليه السلام الست
اولى بكم من انفسكم معناه اولى بالتصرف فيكم في الامر والنهي فيجب ان يكون قوله عليه السلام فعلي مولاه انه اولى بهم من انفسهم بالتصرف فيهم
والجواب عن هذه الشبهة هو ان ما ذكرتموه خبر الواحد فلا يفيد القطع قوله الامة اتفقت على صحته لان منهم من تمسك به
في اثبات فضيلته ومنهم من تمسك به في اثبات امامته قلنا لا ندعي ان كل الامة قبلوه قبول القطع او قبول الظن الاول ممنوع والثاني
مسلم لكن ذلك لا ينفعكم في مطلوبكم سلمنا صحة الخبر لكن لا نسلم ان لفظ المولى يحتمل الاولى الا ترى انه لا يجوز [illegible]
الذي في مقام الاخر فيقال هذا اولى من ذلك ولا يقال هذا مولى من ذلك ولا يقال هذا اولى فلان [illegible] واما
التمسك بقوله تعالى مأواكم النار هي مولاكم فنقول [illegible] غير مراد [illegible] ان يكون للكفار في الجنة حق الا ان النار احق
واولى بهم وانه باطل وعن الحسن البصري فهو مولاكم اي انتم توليتموها وعملتم اعمالها فعلى هذا لفظ المولى غير محتمل للاولى سلمنا ذلك لكن
لم قلتم بانه تعين في هذا الحديث [illegible] عليه قوله وعطف كلاما محتملا للاشياء على كلام موضح في واحد مما يحتمله المعطوف فانه يريد بالمعطوف
المعنى الذي قدمه قلت هذا ممنوع واما ما ذكره من المثال فلا نسلم انه يفهم منه حرية زيد بدليل انه لو شهد اقوام على ذلك
ما يشهدون الا بعد ان يقولوا له اي عتقت زيدا ثم [illegible] سلمنا في هذا المثال ان يكون المراد من احتمال المعطوف المتضح السابق
لم قلتم بانه يجب ان يكون في الحديث كذلك سلمنا ان اول هذا الحديث يدل على ما ذكرتم لكن اخره ما ينافيه وذلك لان قوله عليه السلام
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله يقتضي ان يكون المراد من المولى الناصر على هذا التقدير
ممتنع حمل المولى على الاولى ثم نقول [illegible] لفظ المولى على الناصر اولى [illegible] على المتصرف بمعنى الامامة [illegible] لكونه اماما
حال حيوة محمد عليه السلام فاذا يحكم في الامامة وذلك باطل بالاجماع المسئلة الخامسة قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون
الشرح من موسى الا انه لا نبي بعدي اعلم ان [illegible] الحديث [illegible] والاستدلال به [illegible] هو ان هذا الحديث يقتضي
ان يثبت لعلي جميع المنازل التي كانت ثابتة لهرون من موسى ومن المنازل الثابتة لهرون استحقاقه للقيام مقامه
بعد وفاته لو عاش فوجب ان يثبت ذلك لعلي [illegible] بيان الاول فلان الحديث لو لم يفد جميع المنازل لما جاز استثناء
منزلة النبوة [illegible] الواحد لا يكاد ان يستثنى منه شيء الاول انه لا يحسن ان يقول القائل ضربت غلماني الا زيدا الا عمرا
واما بيان الثاني وهو ان من المنازل التي كانت له استحقاق القيام مقامه بعد وفاته [illegible] اولا
فلانه كان

كان خليفة لموسى بقوله تعالى اخلفني في قومي واما ثانيا فلانا نعلم [illegible] ان هرون لو عاش بعد موسى وقد كان شريكا لموسى
عليهما السلام في الرسالة ولا شك انه لو بقي بعد وفاته لقام مقامه في كونه مفترض الطاعة وذلك القدر كاف في المقصود ثم لما
دل الحديث على ان حال علي كحال هرون في جميع المنازل وكان من منازل هرون استحقاقه للقيام مقامه في وجوب الطاعة وجب
ان يكون علي ايضا كذلك ولا نعني بالامامة الا ذلك والجواب لا نسلم دلالة الحديث على العموم واما استثناء منزلة النبوة
فنقول استثناؤها يفيد [illegible] الكلام ولم يتناولها [illegible] النبوة لا بنفي ولا باثبات فكيف يدل على ثبوته ودخوله في الخطاب
ثم نقول لا نسلم ان من منازل هرون كونه قائما مقام موسى لو عاش بعد وفاته قوله انه كان خليفة له حال حيوته فوجب بقاء تلك
الخلافة بعد موته قلت لا نسلم كونه خليفة له بعد وفاته واما قوله تعالى اخلفني في قومي قلنا لم لا يجوز ان يكون ذلك على سبيل
الاستظهار كما قال واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين ولئن سلمنا ان موسى استخلفه لكن في كل الازمنة او في بعضها م بيانه ان
قوله اخلفني امر وهو لا يفيد التكرار ولا سيما عند الامامية واذا لم تكن الخلافة ثابتة في كل الازمنة لا يلزم بقاؤها
بعد وفاته [illegible] عيون شبه الشيعة قد حققناها وعرفت الجواب التفصيلي عنها واما الجواب الاجمالي
الموفق اليه في الكل [illegible] هو ان نقول دل الدليل على ان الامام الحق بعد المصطفى عليه السلام هو الصديق رض وكذلك
دل الدليل على ان الامام بعده هو علي فنقول لابد من التوفيق بين الدليلين صونا للدليل عن التخالف وفي طريق
التوفيق هو ان يحمل احد الدليلين على تعظيم حال احد الامامين دون خلافته فنقول حمل ما ذكروه من الدليل على
تعظيم حال علي دون امامته اولى من حمل ما ذكرناه على مجرد تعظيم حال الصديق دون امامته لوجوه احدها انا لو حملنا
ما ذكرناه على امامة الصديق وحملنا ما ذكروه على مجرد تعظيم حال علي فقلنا بصحة خلافته بعد الرسول عليه السلام يلزم صون
اكابر الصحابة عن الفسق فان الائمة الثلثة تولوا الخلافة قبل خلافة علي فلا يلزم كونهم ظالمين فيها جميعهم ولكن
كثير من الصحابة اعانوهم على طلب الخلافة ورضوا بخلافتهم ومنعوها من علي فلا يلزم ايضا نسبتهم الى الفسق والرضا
بالظلم والاعانة للباطل الثاني انا لو حملنا ما ذكرناه على تعظيم حال الصديق [illegible] فقط وحملنا ما ذكروه
على خلافة علي وقلت بان الخلافة بعد الرسول عليه السلام كانت حقه لزم وقوع اكثر الصحابة في الفسق والرضا
بالباطل وثانيها انا لو حملنا ما ذكروه على خلافة علي وحملنا ما ذكرناه على مجرد تعظيم الصديق وقلت
بعدم خلافته لزم خلاف النقل المتواتر فان الاخبار متواترة على امامة الصديق اما لو حملنا ما ذكرناه على خلافة
الصديق وحملنا ما ذكروه على مجرد تعظيم علي لم يلزم منه خلاف التواتر [illegible]
في خلافة علي ليس بمتواتر وثالثها ان النصوص المشيرة لتعظيم شأن المهاجرين والانصار فلو حملنا
ما ذكروه على خلافة علي وحملنا ما ذكرناه على مجرد تعظيم الصديق يلزم ان يكون الائمة الثلثة غاصبين في
الامامة وذلك خلاف النصوص الدالة على تعظيم المهاجرين والانصار بخلاف ما اذا حملنا ما ذكروه على مجرد تعظيم
علي وحملنا ما ذكرناه على امامة الصديق فانه لا يلزم منه خلاف تلك النصوص فكان هذا اولى المتن المسئلة السابعة
افضل الناس بعد الرسول عليه السلام ابو بكر الصديق رض الشرح اعلم ان مذهب اصحابنا وقدماء المعتزلة ان

افضل الخلق بعد الرسول عليه السلام هو الصديق وذهبت الشيعة وكثير من متاخري المعتزلة الى ان الافضل هو علي وقد احتجوا على
ذلك بامور الاول ما ذكره في الكتاب وتقريره هو ان عليا كان اكثر جهادا من الصديق فوجب ان يكون افضل منه اما الاول
فلا يخفى على من طالع كتاب السير والتواريخ واما ان كل من كان اكثر جهادا كان افضل من غيره فلقوله تعالى وفضل الله المجاهدين
على القاعدين اجرا عظيما الثاني ان عليا كان اعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء وكان المصطفى عليه السلام شديد الحرص على
تعليمه وكان من حال طفوليته ملازما لحضرته ولا الصديق فانه ما اتصل بحضرته الا زمان كبره وذلك يدل ان عليا كان اعلم
منه والاعلم افضل لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ويؤكد ما ذكرناه قوله عليه السلام اقضاكم علي الثالث
التمسك بخبر الطير وهو قوله عليه السلام اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطير فجاء علي ومن كان احب عنده كان اكثر ثوابا فيكون
افضل من غيره والمحبة من الله تعالى عبارة عن كثرة الثواب وانه تعالى فداك بعلي فاكل معه الطير والجواب عن الاول
ما ذكر في الكتاب وتقريره هو ان الجهادات منها جهاد مع النفس ومنها جهاد مع العدو بالحجة والجواب عن الثاني
ومنها جهاد مع الكفار بالسيف والاشد هو الجهاد مع النفس فلا نسلم ان عليا كان اقوى منه واما ابو بكر والجهاد مع العدو بالحجة
والدعوة الى الله فكان اكثر لابي بكر فيه اثر بانه لما اسلم ابو بكر اشتغل في تلك الايام بالدعوة الى الله فدعا الى الله عثمن وطلحة
والزبير وسعد بن وقاص وابو عبيدة الجراح وغيرهم وجاء بهم الى حضرة النبوة وحصل بسبب ذلك قوة في الاسلام
واما علي فحين اسلم لم يصر اسلامه سببا لاسلام غيره فكان الاول اولى وعن الثاني انا لا نسلم ان عليا حمل العلم
الكثير بعد ابي بكر وذلك لانه بعده مثله كثير فلم قلتم بانه كان من ان ابا بكر اعلم منه وعن الثالث لم لا يجوز ان يكون المراد باحب خلقك
يحتمل ان يكون احب خلقه اليه في جميع الامور وان يكون احب خلقه اليه في شيء معين بدليل انه يصح تقسيمه اليهما وما به
الاشتراك غير مستلزم لما به الامتياز فاذن لا يدل على كونه احب اليه في كل الامور فلا يلزم منه الا ان يكون اكثر ثوابا من غيره
في بعض الامور وذلك لا يقتضي التفضيل مطلقا المتن حجة القائلين بتفضيل ابي بكر القرآن الشرح لما ذكر الحجة للخصم
واجاب عنها ذكر حجتنا على تفضيل الصديق على علي وهي قوله عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين افضل من
ابي بكر وهو صريح في الباب ويتمسك ايضا في تفضيله بقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الاية وقد تقدم تقرير هذه الاية
المتن الامة الناس ذكروا انواعا من المطاعن في الخلفاء الشرح اعلم ان كثيرا ممن قدح في امامة الائمة الثلثة
طعنوا فيهم بامور لا بد من ذكر تلك المطاعن مع الجواب عنها اما ما ذكروا من الطعن في ابي بكر فمن وجوه الاول انه
منع فاطمة رضي الله عنها الميراث وذلك ظلم لانها لا تمنع من الميراث لانه سمع منه عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة لانا نقول هذا خبر واحد فلا يجوز العمل به سلمنا انه يجوز العمل به لكن مطلقا ام بشرط عدم التهمة ع م
لكن لم قلتم بانتفاء التهمة هنا لا بد له من دليل سلمنا ذلك لكن انما يجوز العمل بخبر الواحد اذا لم يكن مناقضا لنص الكتاب وهذا الحديث
مناقض لنص الكتاب لانه يقتضي ان لا يورث احد من الانبياء وهو خلاف قوله وورث سليمن داود وقوله تعالى يرثني ويرث
من آل يعقوب الثاني انه قال ان لي شيطانا يعتريني وقال اقيلوني فلست بخيركم فان كان صادقا فان له شيطانا وفي انه يعني

ان

طة

ان قال وجب ان لا يكون صالحا للامامة وان كان كاذبا في ذلك ثبت اقدامه على الكذب الثالث انه ما كان عالما
بالشريعة فانه قطع يسار سارق من يده وكان يراجع في اكثر المسائل الى غيره من الصحابة الرابع ما روي عن عمر
انه قال كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه واما مطاعن عمر فمن وجوه الاول انه ما كان
عالما لانه قال عند موت المصطفى عليه السلام لا تتكلمون بهذا القول حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم فلما نبهه ابو بكر بقوله بالقران
انك ميت وانهم ميتون رجع عن ذلك الثاني انه هم ان يرجم حاملا فقال له معاذ ان كان لك سبيل عليها فلا سبيل لك على حملها
فامسك وقال لولا معاذ لهلك عمر وهم برجم مجنونة فقال له علي ان القلم مرفوع عن المجنون فامسك وقال لولا علي لهلك عمر الثالث
انه كان يمنع من المغالاة في المهر في خطبة فنبهته امراة بقوله وآتيتم احديهن قنطارا الاية فقال كل الناس افقه
من عمر حتى المخدرات واما مطاعن عثمن رضي الله عنه فمن وجوه الاول انه ولى على امور المسلمين من ظهر منه الفسق والخيانة
الثاني انه احرق المصاحف الثالث انه ضرب ابن مسعود حتى مات وكذلك ضرب عمارا وغيره من الاكابر الصحابة وكان
يتهاون في اقامة الحدود الجواب عن ذكر المطاعن من حيث الاجمال والتفصيل اما الاجمال فقد ذكرنا في الكتاب
وتقريره هو ان الدلائل الدالة على امامتهم قاطعة وهذه الوجوه التي ذكروها في الطعن فيهم غير قاطعة بل محتمل والمحتمل لا يعارض
القاطع واما التفصيل فنقول اما مطاعن ابي بكر فالجواب عن الوجه الاول هو انه انما منع فاطمة للحديث الذي
سمعه من رسول الله عليه السلام قوله خبر الواحد ليس بحجة قلنا بل هو حجة بدليل ان المصطفى عليه السلام كان يبعث رسله الى القبائل لتعليم
الاحكام وذلك يدل على ان خبر الواحد حجة قوله انه كان متهما في ذلك قلنا لا نسلم فانه نقل عن جماعة من الصحابة انهم وافقوه
على روايته ذلك الخبر قوله انه مناقض لكلام الله وهو قوله وورث سليمن داود وقوله تعالى يرثني ويرث من آل يعقوب
قلنا لم لا يجوز ان يكون ذلك محمولا على وراثة العلم وعن الثاني لم لا يجوز ان يقال انما ذكر ذلك على سبيل التواضع وكسر النفس
كما قال سيد الاولين والاخرين عليه السلام لا تفضلوني على يونس بن متى وعن الثالث لا نسلم انه ما كان عالما باصول الشرع فانه لم يبق في زمانه
شيء من المسائل الا وله فيه قول معتبر واما قطع اليسار فلعل ذلك كان من خطأ الجلاد ثم نسب اليه وذلك لان الجلاد لا يقيم
الحد الا بامر الامام او لعله كان في تلك المرة الثالثة وعن الرابع انه اراد بذلك القول كون البيعة بغتة وفجاءة ولم يكن مراده القدح
في ابي بكر لانه علم علوه وقدر رتبته واما مطاعنهم في عمر فالجواب عن الوجه الاول انا لا نسلم انه انما قال ذلك القول لعدم
علمه بالقرآن بل انما قال ذلك لتدبره في القرآن لانه تعالى قال هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين
كله وقال ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم فهذه الظواهر تقتضي بقاء النبي عليه السلام الى ان يحصل
الامور هذه فنبهه ابو بكر وذلك لا يقدح في علمه وعن الثاني لعله انما امر برجم المجنونة والحامل لما لم يسمع عن ابتدائهما على الزنا
من غير علمه بالحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر محمول على تنبيهه من التشديد على ذلك الفعل مع
عدم التفحص عن امرهما وعن الثالث لعله كان ينهى عن المغالاة في الصداق لا نهي التحريم لكن نهي الاولى فقد زوج المصطفى عليه السلام
فلما اوردت المراة الاية انقادت لها هضما للنفس واما مطاعنهم في عثمن فالجواب عن الوجه الاول ان الامام لا يكون عالما بالغيب
فاذا ظن بهم خيرا جاز له توليتهم وظهور الشر منهم لا يقدح في ذكره وعن الثاني هو انه لما جمع القرآن جمعا واحدا خوفا من التحريف

اوفی سایر المصاحف کیلا یسقط المبتدأ منه علی الارض فینا له نوع استخفاف وذلک من اعظم المناقب وعن الشیعة انه کما نقل

ذلک فقد نقل عن هؤلاء المعترضین انهم اقدموا علی افعال استوجبوا ذکرها وبالجملة فهذه الاشیاء من جنس التعارض المذکور اما

النص الدال علی امامة علی کرم الله وجهه الی آخره لما اثبت خلافة الائمة الثلثة ثم ذکر شبه الشیعة واجاب عنها شرع الی

مطاعنهم واجاب بالجواب الاجمالی عنها اراد ان یثبت امامة علی کرم الله وجهه وطریق اثبات امامته هو اجماع اهل الحل والعقد اما عند الشیعة اهل السنة

فلان الامام الحق بعد الرسول علیه السلام هو اما غیره فلیس بامام عندهم واما عند غیرهم من الائمة فلان الامام الحق بعد الائمة الثلثة

المذکورین وتثبت بانعقاد الاجماع علی صحة امامته واما اعدائه فمن بغاة الحق لما فهم صحة خلافته بواسطة

اجماع اهل الحل والعقد ذکر ما قدح فیه اعداؤه لیجیب عنه واعلم ان اعداءه الطاعنین فیه علی فریقین احدهما قوم معاویة وجنوده

وهو الطعنوا فی امامته من حیث انه ترک اقامة القصاص علی قتلة عثمان مع القدرة علیه فانه لو ترک اقامة القصاص علی قتلة عثمان مع

القدرة علیه من اعظم القبائح القادحة فی صحة امامته والجواب ان الحکم بایجاب القصاص من المسائل الفروعیة وکل مسألة

فروعیة فانه یختلف الحکم فیها باختلاف الاجتهادات وبحسب الاحوال والاوقات واذا کان کذلک فلم لا یجوز ان یقال انه رضی الله عنه امام لم یر

القصاص علی قتلة عثمان لانه لم یؤد اجتهاده الی کونهم موصوفین بالصفات المعتبرة فی تحقق وجوب القصاص علیهم فلذلک ما اقدم علی اقامة ذلک القصاص

البعض الثانی من اعدائه الطاعنین فی امامته هم الخوارج وهم طعنوا طعنا رکیکا قالوا انه رضی بالتحکیم عند تولیة الکلاف فلو کان محقا

فی الامامة لما رضی بالتحکیم لان من کان متمکنا من شیء بحیث لا یحتاج الی تمکین غیره فی ذلک فالظاهر من حاله انه لا یرضی بقول من یقول انی

متمکن فی الامر الفلانی فکذلک ههنا لکنه قد رضی بالتمکین والتحکیم فذلک دل علی انه ما کان محقا فی الامامة او کان شاکا فی کونه محقا وعلی التقدیرین

فاقدامه علی محل الامامة یکون فسقا والجواب انا لا نسلم ان رضاه بالتحکیم یدل علی احد هذین الامرین بل من الذی یدل ان یقال انه

انما رضی بالتحکیم لان ذلک هو اقوم الامور الى الصواب علی انه لا یدل التحکیم وقضیة التحکیم لا علی اعتقاده فی انه لا یدل التحکیم بل انما یدل علی تطییب قلوبهم او

حو تامل الفتن او التحرز فلم قلتم انه لیس کذلک لا بد لهذا من دلیل یثبت هذا الباب الحاصل العاشر والمقصود منهما ان هو فلا حاجة

منها الی الشرح والتفسیر اللائق بل لمهمة فی باب الامامة لم یتعرض لها المصنف فی الکتاب فنقول ان الامامیة

اتفقوا علی انه یجب ان یکون الامام عالما بکل الدین وجمهور الامة انکروا ذلک واعلم ان مرادهم من ذلک ان کان وجوب ان

یکون الامام عالما بجمیع قواعد الشریعة وضوابطها ویکون بحیث یعلم الفروع الجزئیة لتلک القواعد ویکون بحیث لو وقعت واقعة

جدیدة لا یعلم حکمها فانه یکون متمکنا من استنباط الحکم فیها علی الوجه الصحیح فذلک مذهبنا وهو الذی نعنی بقولنا ان الامام

یجب ان یکون مجتهدا وان عنوا به ان یکون عالما علی التفصیل باحکام جمیع الحوادث الجزئیة التی یمکن وقوعها فلیس

کذلک عندنا والمعتمد فی ابطاله هو ان الجزئیات التی یمکن وقوعها غیر متناهیة مثلا البیع الواقعة

فی کل باب من ابواب الفقه والعلم بالا نهایة له علی التفصیل باحکام جمیع الحوادث الجزئیة التی یمکن وقوعها فلیس کذلک عندنا

والمعتمد فی ابطاله هو ان جمیع الجزئیات التی یمکن وقوعها غیر متناهیة مثل مسایل الجزئیة الواقعة فی کل باب من ابواب الفقه

والعلم بالانهایة علی التفصیل مستحیل حصوله للانسان وما کان مستحیلا لا یتصور ان یکون شرطا فی صحة الامامة وقد احتجت

الامامیة علی صحة مذهبهم بان قالوا الامام متولی الحکم فی کل الدین بالاجماع وکل من کان کذلک وجب ان یکون عالما بکل الدین الا ترى

انه

الاول انه لا یحسن من الملک ان یتوقف سیاسة جنده ورعیته الی من یکون جاهلا بذلک فکذلک ههنا لا یحسن تفویض الامامة الا

الی من یکون عالما بجمیع احکام الدین والجواب لا نسلم ان الامام متولی الحکم فی الدین والاجماع ممنوع لان القایلین

بالاختیار ابدا یقولون الامام کغیره من اهل الاجتهاد فی جواز ان یشکل علیه الحکم فی الحادثة ولا بد فیه اجتهاده الی الحکم

فیها سلمنا الاجماع لکن لم قلتم بانه یجب ان یکون عالما بکل الدین قوله لا یحسن من الملک ان یفوض الی من یکون جاهلا

بامور الملک قلت متی لا یحسن اذا لم یکن عالما بشیء منها او اذا کان عالما باصولها ومتمکنا من فروعها والاول لا نزاع فیه

لانه لا یجوز عندنا نصب الامام غیر مجتهد والثانی ممنوع لان کل صناعة فانه یقع فیها جزئیات غیر متناهیة فلو شرطنا فی شیء

الاستوزار کون الوزیر عالما بکلها لزم نفی الاستوزار لامتناع حصول العلم بما لا نهایة له ومنها صفات

المعتبرة فی الامامة ومن شرایط الاول ان یکون مجتهدا فی اصول الدین وفروعه حتی یکون متمکنا من ایراد الادلة وحل

الشبه وفی المعقول وفی الاحکام الثانی ینبغی ان یکون ذا رأی وصیانة فیدبر الحرب والسلم الثالثة ان یکون شجاعا

لا یفر عن الحرب بسبب الجبن الرابعة ان یکون عدلا وتندرج فیما ذکرناه کونه مسلما لما تقدم الاول فهذه الصفات لا بد

من تحققها فی الامام وتتوقف شروط تا اربع صفات اخر هی الذکورة والحریة والبلوغ والعقل فهذه الصفات

الثمانیة معتبرة فی الامامة بالاتفاق وههنا صفة تاسعة وهی کونه قرشیا وهی عندنا وعند اهل الاعتزال شرط معتبرة

وحکی الجاحظ عن جمهور المعتزلة انهم لم یشترطوا ذلک وهو قول الخوارج دلیلنا الاجماع والسنة اما الاجماع فانه ثبت

بالتواتر ان الانصار لما طلبوا الامامة منعهم الصدیق رضی الله عنه لعدم کونهم من قریش ولم ینکر علیه احد من الصحابة

واما السنة فقوله علیه السلام الائمة من قریش وقوله علیه السلام الولاة من قریش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره

واحتج المخالف بقوله علیه السلام اطیعوا السلطان ولو امر علیکم عبد حبشی اجدع وظاهر الحدیث

یقتضی نفی اعتبار النسب والجواب ان کل امام سلطان ولیس کل سلطان اماما فلا یلزم من دلالة الحدیث

علی کون العبد الحبشی سلطانا دلالته علی کونه اماما فهذه من الصفات التسع المعتبرة فی الائمة عندنا والامامیة

یعتبرون العصمة فی الامام وقد عرفت انها لیست بشرط والروافض یعتبرون فیه ان یکون فاطمیا وان یکون صاحب

المعجزات وان یکون عالما بالغیوب وبجمیع اللغات وبجمیع الحرف والصناعات وبطبایع الاغذیة والادویة

وعجایب البر والبحر والسموات والارض وان یکون قادرا علی الاختراع وفی کل ذلک نظر ومنها

ان الناس اختلفوا فی انه هل یصح امامة المفضول مع وجود الفاضل ام لا فذهبت الامامیة الی عدم جوازه

واحتجوا علیه بان قالوا ان اهل العرف یستقبحون ان یجعل المفضول فی الشیء رئیسا علی من هو افضل منه

الاتری انه یقبح ان یجعل من لا یعرف من الفقه الا مبادیه رئیسا علی من هو مثل ابی حنیفة فی الفقه والجواب

انا نقبح جعل المبتدی فی الفقه رئیسا علی من هو مثل ابی حنیفة فی الفقه لان الریاسة فی الفقه من ان یکون الرئیس

معلما للمرؤوس ولما لم یمکن للمبتدی تعلیم المنتهی الا جرم یقبح جعله رئیسا فی الفقه للمنتهی بخلاف سایر الریاسات

فانه یحسن فیها تولیة المفضول علی الفاضل لاغراض اخر ولا امتناع فیه والمعتمد جواز تولیة المفضول علی

الفاضل هو انا اذا وجدنا ثلثة نفر احدهم غایة فی العسکر وثانیهم غایة فی الفقه وثالثهم غایة فی السیاسة

وكل واحد منهم ما قصد في الامر الا الله فاما حجة فان وليت الاعلم او الاشد عظمت المضرة لفقد المعرفة بالسنة وان وليتا
الاسن او الاحق ان الامر يتعلق بامر احكام الدين على كل رعيته فحينئذ يكون الترجيح الى من ... والمروي ... فلما هو ...
فيه من العلم والنسب فان قيل ... الى التابع ... الى الفقيه واحوال الصلوة والعبادات الى ...
... او لا فقدا ... اذا كان ... الفقيه فانه يتقدم الفقيه عليه ...
في ... ان الامر ... في الصلوة وسائر الطاعات ... المصطفى عليه السلم ...
وابو بكر وعمر كان هو المقدم في الصلوة ... في الاسلام ... المجموع ... ان هذا
الشرح ، والنحمد ... الكلام فيه بالدعاء المروي عن المصطفى صلوات الله عليه

اللهم كما انعمت على نعمة قل عندها شكري ، وكلما ابتليتني ببلية قل عندها صبري
فيا من قل شكري عند نعمائه فلم يحرمني ، ويا من قل صبري عند بلائه فلم يخذلني
ويا من رآني على المعاصي فلم يفضحني ، ويا من رآني على الخطايا فلم يفضحني
صل على محمد وآل محمد ، واغفر لي ذنبي واشفني من مرضي انك على كل شيء قدير

تم الشرح بحمد الله وحسن توفيقه من نسخة الاصل بخط المصنف قدس الله روحه يوم ضحى السبت
يوم الثالث عشر من شهر محرم سنة سبع وستين وستمائة ... وكتبه عز الدين بن سليمان
بن داود ابي الجبل الملقب بعماد توبيا رحم الله من دعا لكاتبه بالخير ، وكتب المصنف في آخر
الشرح ما يلي كاتبه ومؤلفه وهو اضعف خلق الله عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الرشيد
الخوبجي شكر الله سعيه في بلدة تبريز حماها الله في شهر صفر ختم بالخير في ... سنة ثمان وخمسين وستمائة
والحمد لله حمدا كثيرا على اتمامه والصلوة على محمد خير الورى
وعلى آله واصحابه

[illegible]

٦٦٧

عدد اوراق